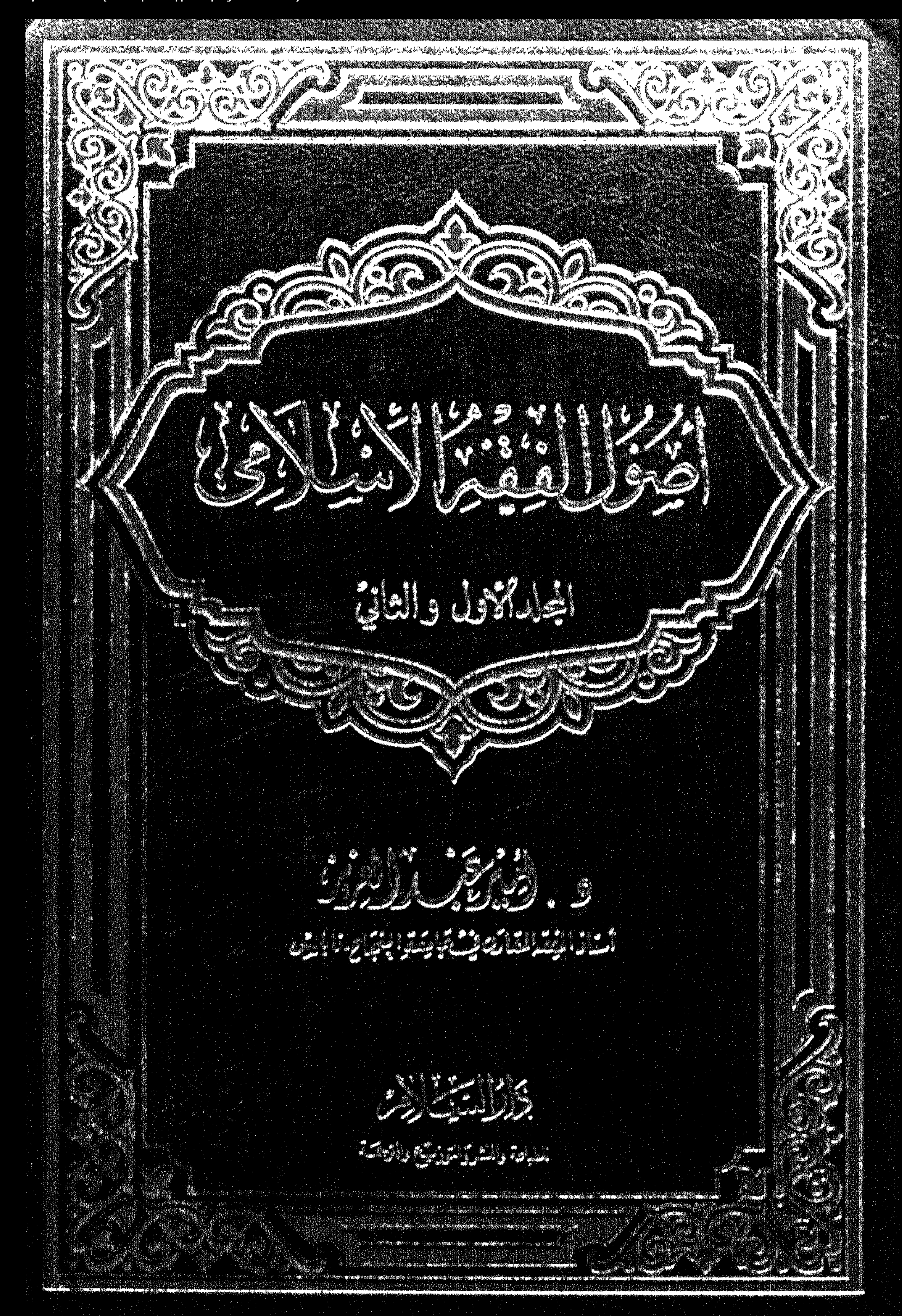


أصول الفقه الإسلامي

المجلد الأول والثاني

د. أمير عبد العزيز

أستاذ الفقه المقارن في جامعة النجاح - نابلس

دار السلام

للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة







أصول الفقه الإسلامي

بسم الله الرحمن الرحيم

أصول الفقه الإسلامي

دكتور/ أمير عبد العزيز
أستاذ الفقه المقارن
بجامعة النجاح الوطنية نابلس

المجلد الأول

دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع
لصاحبها
عبد القادر محمود البكار
120 شارع الأزهر - ص.ب 161 الغورية
ت 5932820 - 2704280 - 2741578 فاكس، 2741750

الطبعة الأولى 1418 هـ / 1997 م



مقدمة الكتاب

الحمد لله ، والصلاة والسلام على سيدنا وشفيعنا أكرم الخلق رسول الله ، وبعد .

يتناول هذا الكتابُ مقدمةً وبابًا تمهيديًا ، وأربعة أبواب :

أما الباب التمهيدي ، فهو يتضمن تعريفًا بأصول الفقه ، وذلك من الناحية اللغوية والاصطلاحية ، ومدى الارتباط بين التعريفين ، ويتناول أيضًا الفرقَ بين أصول الفقه والقواعد الفقهية ؛ وذلك لِمَا بينهما من تشابه .

ويتناول هذا الباب أيضًا موضوع أصول الفقه ، وهو ما يرد على الأدلة من حيث كيفية الاستنباط منها ومدى حجّية كل واحدة منها ، وذلك بخلاف موضوع الفقه وهو ما يرد على الأدلة من أجل استخراج الأحكام الفرعية التفصيلية منها .

ويتناول أيضًا نشأة علم أصول الفقه ، وبيان أنه نشأ مع علم الفقه نفسه مع أن الفقه كان أسبق في التدوين كما سنبينه في موضعه ، وسنبين أيضًا المراحل التي تطور عبرها هذا العلم بدءًا بظهور الفقه بأحكامه الجزئية التفصيلية ، سواء في ذلك عصر الصحابة ومَنْ بعدهم مِنْ تابعين وتابعيهم .

ويتناول هذا العلم كذلك الغايةَ من أصول الفقه وبيان أن غايته استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها على اختلافها من حيث الأنواع والمراتب في مدى الحجية .

ويتناول أيضًا الكلام عن استمداد علم أصول الفقة ، وبيان أنه مستمد من ثلاثة أشياء وهي : علم الكلام ، واللغة العربية ، ثم الأحكام الشرعية .

وأما الباب الأول فهو الأحكام الشرعية ، والحديث فيها يتناول كلًّا من الحكم والحاكم والمحكوم فيه والمحكوم عليه ، وما يقتضيه ذلك من تبيين مستفيض ومُفَصّل ، وكذلك ما يرد على هذه الاصطلاحات من مقتضيات أصولية كأقسام الحكم من واجب ومندوب ومباح ، ومحظور ومكروه ، وغير ذلك من مقتضيات

تفصيلية في هذا الباب .

وأما الباب الثاني فهو أدلة الأحكام الشرعية ، وهي قسمان : أدلة متفق عليها ، وهي الأربعة المقطوع بحجيتها . وأولها : الكتاب الحكيم ، وثانيها : السنّة المطهرة ، وثالثها: القياس ، ورابعها : الإجماع .

وأما المختلف فيها فهي: الاستحسان والاستصحاب والاستصلاح ، وسد الذرائع ، وشرع من قبلنا ، والعرف ، وقول الصحابي . وسوف نعرض لكل واحد من هذه الأدلة مع بيانِ لخلافِ العلماء في كل مسألة تبعًا لما يستند إليه كلُّ فريق من الدليل .

وأما الباب الثالث فهو : الدلالات . ويتضمن هذا الباب أقسام اللفظ من حيث ظهورُ معناه ، ومن حيث خفاؤه ، ومن حيث دلالته على المعنى ، ومن حيث شموله .

وأما الباب الرابع فهو بيان صلاح الشريعة ، ويقع في فصلين :

أحدهما : مقاصد الشريعة . وفي ذلك نبين أن المراد من الشريعة تحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة وأن الشريعة إنما يُناط بها دفع المفاسد على اختلاف صورها وألوانها عن الإنسان .

ثانيهما : الاجتهاد والتقليد . وفي ذلك مجال كبير يجد فيه أهل العلم مُتَّسعًا لاستنباط الأحكام الفرعية التفصيلية من أدلتها ليكون للعباد فيها من الكفاية ما يَصْلح عليه حالُهم في هذه الدنيا وفي الآخرة . والاجتهاد في شريعة الإسلام معتبرٌ ومبارك ،وهو أحد الخصائص القطعية المميزة في صلوح الإسلام لكل مكان وزمان ، وذلك بما يتجلّى في هذه الشريعة العظيمة من علامات المرونة والاتساع والشمول ، فلا تتفجر قضايا أو مشكلات في واقع البشرية إلا ويجد الإنسان غطاءها السابغ من تشريع الإسلام ، وذلك في عامة القضايا الشخصية أو الفكرية أو التربوية أو الاقتصادية أو السياسية أو غير ذلك من قضايا . وأهل الحل والعقد – من مجتهدين وفقهاء – هم قادة البشرية إلى الخير ، فهم الذين يُعَلِّمون الناس الخيرَ ويفيضون عليهم من مذخور معارفهم المستنبطة ما يضيء للأجيال الطريقَ .

أما غير العالِمين من عوام ونحوِهم فلا مندوحةَ لهم عن تقليد أهل العلم من أئمة ومجتهدين وهو ما نبينه في حينه ، إن شاء اللّٰه .

ولقد جاء هذا الكتاب وسطًا في أسلوبه وسلاسته بين القديم والجديد ، كَيْمَا يجمعَ بين زخم العلم في هذا الفن مما وقفنا عليه من كتب العلماء السابقين ، وبين سهولة العرض وسلاسة الأسلوب بما ينسجم ومَنْحَى العصر الراهن في تبسيط الأسلوب ووضوح العبارة – ما استطعنا إلى ذلك سبيلًا . وقد عَوَّلْتُ في ذلك على كبريات المراجع الأصولية للعالمِين السابقين – جزاهم الله عنا خير الجزاء . ومرادي من ذلك تيسير هذا الفن للدارسين والمتعلمين ما وَسِعَني التيسير والتذليل . وأحسب أن ذلك جهد المُقِلّ وحيلةُ مَنْ به شَغَفٌ لحوحٌ لخدمة فَنِّ الأصول .

وإنما أبتغي بذلك – أصلاً – رضوان الله ، وهو وحده المسئول أن يجعله خالصًا لوجهه الكريم ، ويجعله لنا رصيدًا من الرحمة والأجر ، وذلك خيرُ زادٍ يوم القيامة .

أ . دكتــور

أميــر عبـد العزيز



نشأة علم أصول الفقه

مَرّ التشريع الإسلامي بمراحل عديدة ومختلفة ، وذلك من حيث كيفيته ومصدره ، فقد كان التشريع في عهد النبي ﷺ أساسه القرآن الكريم ، فهو الأصل الأكبر الذي تُستمد منه الأحكام الشرعية لمختلف القضايا والنوازل ، فما من واقعة أو حادثة تطرأ في حياة الرسول الكريم ﷺ إلا وكان الكتاب الحكيم يُبين ذلك بالحكم المناسب . وعلى هذا فإن طروء القضايا والحوادث في مختلف الأحوال للمسلمين كان من جملة الأسباب لنزول الآيات الكريمة من السماء .

وقد يعرض حادث أو واقعة أو سؤال وليس له ذِكْرٌ مستبين في القرآن ، وحينئذٍ كان النبي ﷺ مُخَوّلاً من ربه بالإجابة عن ذلك بما يكشف عن الحكم الشرعي للمسألة أو الحادثة ، وتلك هي السنّة ، المصدر الثاني للتشريع الإسلامي . ولا جرم أن يكون حصولها عن طريق الوحي، وإن لم يكن متلوًّا ، فالسنّة وحي غير متلوّ ، مثلما القرآن الكريم وحي لكنّه متلو[1].

وجملة ذلك أن النبي ﷺ كان يقضي في الحوادث والوقائع والمسائل فيما ليس فيه نصٌّ من الكتاب الحكيم ، وهو ﷺ مُخَوّل في ذلك من ربه ، إذ جعله اللّه مبرأً من الزلل والخطأ فيما يبلغه عن ربه . وهو فيما ينطق به في ذلك - أو يقضي - إنما هو ضَرْبٌ من الوحي الذي لا يزيغ والذي لا يُدْركه هَوًى . قال سبحانه وتعالى : ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾[2].

ومن جملة الأخبار في السنّة المطهرة قولُ الرسول ﷺ : « البيّعان بِالخِيَارِ ما لم يَتَفَرَّقا أو يختارا »[3].

وكذلك في السَّلَم ، فقد أخرج أبو داود عن ابن عباس أن رسول اللّه ﷺ قال: «من أسلف في تمر، فَلْيُسْلِفْ في كيل معلوم ، ووزنٍ معلوم ، إلى أجل معلوم »[4].

(1) انظر المستصفى للغزالي ج 1 ص 83.
(2) سورة النجم الآية 4 .
(3) أخرجه الترمذي عن ابن عمر ج 3 ص 547.
(4) أبو داود ج 3 ص 275.

وفي الشفعة ، أخرج الترمذي عن سمرة قال : قال رسول الله ﷺ : « جار الدار أحق بالدار »[1].

وفي ربا الفضل والنَّسَاء ، أخرج الترمذى عن عبادة بن الصامت عن النبي ﷺ قال : « الذهب بالذهب مِثلاً بِمِثْل ، والفضة بالفضة مِثلًا بمثل ، والتمر بالتمر مِثلًا بمثل ، والبُرّ بالبُرّ مِثلًا بمثل ، والملح بالملح مِثلًا بمثل ، والشعير بالشعير مِثلًا بمثل . فمن زاد أو ازداد فقد أربى . بيعوا الذهب بالفضة كيف شئتم يَدًا بيدٍ ، وبيعوا البُرَّ بالتمر كيف شئتم يدًا بيدٍ ، وبيعوا الشعير كيف شئتم يدًا بيد »[2].

وفي عدم التوارث بين المسلم والكافر ، فقد أخرج أبو داود عن أسامة بن زيد عن النبي ﷺ قال : « لا يرث المسلمُ الكافرَ ، ولا الكافرُ المسلم »[3].

وفي مقدار الدية ، فقد أخرج الترمذي عن ابن عباس عن النبي ﷺ أنه « جَعَلَ الديةَ اثني عشر ألفا »[4] .

وربما يعرض للمسلمين حَدَثٌ لم يَرد فيه نصٌّ من وحي متلوٍّ ولا غير متلو وذلك في عهد النبوة الميمونة ، فلا مندوحة في مثل هذه الحالة أن يُعَوّل النبي ﷺ على الاجتهاد وإعمالِ الرأي بما يُفضي إلى قضاء سديد ومناسب ؛ وذلك كما حدث في أسرى بدر عقيب المعركة وما أفضت إليه من هزيمة الشرك وسقوط كثير من صناديد المشركين في أيدى المسلمين . فقد استشار النبيُّ ﷺ أصحابَه فيما يفعله بالمشركين ، فأشار أبو بكر على النبي ﷺ بالعفو عنهم وفكّ أسْرِهم بعد أخْذِ الفدية منهم . إذ قال : يا رسول اللّهِ ، قومُك وأهلُك اسْتَبْقِهِم واسْتَبْهُم ؛ لعلّ اللّه أن يتوب عليهم، وقال عمر: يارسول اللّه، كذَّبُوك وأخرجوك ، فَقَدِّمْهم فاضْرِبْ أعناقهم ، وقال عبد اللّه بن رواحة : يا رسول اللّه أنت في واد كثير الحطب ، فأَضْرِمِ الوادي عليهم نارًا ثم ألْقِهم فيه . ثم خرج رسول اللّه ﷺ فقال : « إن اللّه لَيُلِين قلوب رجال حتى تكون أَلْيَنَ من اللّبن ، وإن اللّه لَيُشَدّد قلوبَ رجالٍ فيه حتى تكون أشدّ من الحجارة » ففاداهم رسول اللّه ﷺ ، وبعد

(1) الترمذي ج 3 ص 651.
(2) الترمذي ج 3 ص 541.
(3) أبو داود ج 3 ص 125.
(4) الترمذي ج 4 ص 12.

ذلك نزل الوحيُ بقضاء اللّه جل وعلا الذي يُثني فيه على رأي عمر في المسألة ويُعاتب النبيَّ ﷺ لما جنح إليه مِنْ لِينٍ مع المشركين وقَبولِ الفداء منهم نظير تسريحهم ؛ فقال سبحانه : ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْءَاخِرَةَ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۝٦٧ لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾[1] . فإنه يُستدل من ذلك أن النبي ﷺ قد استشار أصحابه ، فمال إلى قول أبي بكر فيما استشارهم فيه ، لكن اللّه - جلّت قدرته - عَتَبَ عليه أنْ جَنَح للين وقَبول الفداء ، مقرّرًا بذلك رأيَ عمر في قتل صناديد المشركين[2] .

وإذا ثبت أن النبي ﷺ قد اجتهد فيما لم يَنْزل فيه نصّ من الذكر الحكيم ، فَثَمَّةَ خلافٌ بين العلماء هل كان النبي ﷺ يجوز عليه الخطأ في اجتهاده ؟ على أن القول السديدَ في ذلك أن النبي ﷺ لا يجوز أن يخالف البتةَ ما وَرَدَ بشأنه وحيٌ ، وذلك ما لا ينازع فيه أحد من المسلمين ، أما ما ليس فيه وحي، وكان من القضايا الاجتهادية التي يعتمد فيها النظر ، فإن النبي ﷺ قد يخطئ في اجتهاده إلا أنه لا يُقَرّ على مثل هذا الخطأ ، بل إن اللّه يسدده تسديدًا ويقيمه على الصواب والسداد[3] . وعلى هذا ، فإن مصدر التشريع الإسلامي في زمن النبوة كان محصورًا في الوحي سواء كان ذلك في الكتاب أم في السنّة .

وبعد رحيل النبي ﷺ عن هذه الدار إلى دار القرار ، جاء دور الصحابة الكرام في الاستفادة من هذين المصدرين العظيمين وهما الكتاب والسنّة ؛ وذلك من أجل التعرّفِ على الأحكام الشرعية في مختلف القضايا والمسائل ، ولا غَرْوَ في ذلك ؛ فالصحابة أعظمُ الناس درايةً وعلمًا بمعاني القرآن وبمقاصده وغاياته ؛ وذلك لوقوفِهم على أسباب النزول التي تسعف بحظ وافر في القدرة على الاستنباط من الكتاب الحكيم ، ويسعفهم في ذلك أيضًا وقوفُهم الكامل على دقائق اللغة ؛ من حيث أساليبها وطرائقها وأسرار بيانها الفذّ ، والصحابة لا جَرَمَ أنهم من أقدر

(1) سورة الأنفال الآية 67، 68.

(2) تفسير ابن كثير ج 2 ص 325 وسنن البيهقي ج 6 ص 321 وفتح القدير للشوكاني ج2 ص 327.

(3) المحصول للرازي ج 2 ، ص 489- 496 وشرح تنقيح الفصول للقرافي ص 436 والإحكام للآمدي ج 3 ص 206- 212 وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج 2 ص 291- 293.

العرب طُرًّا على استكناه مكامن اللغة ومقاصدها وغاياتها ، سواء في ذلك الحرف أو الكلمة أو العبارة ، وذلك بما أُوتُوه من حظ كبير في استعذاب روائع البيان واستشفاف مذاقاتها الندية الحلوة . وتلك خصيصة مقدورة ليس كالصحابة في استيعابها أو الإحساس بها على نحو حقيقي أوفى . ومن أجل هذه الخصيصة في عبقرية ذلك الرعيل الفريد المتميز (الصحابة) كان هذا الرعيل في غِنًى عن تعلُّم عِلوم أخرى يستطيعون بمقتضاها أن يَعُوا معاني القرآن أو السنّة ، وهم بعد وفاة النبي ﷺ استطاعوا أن يُعَوّلوا على فهمهم للكتاب أو السنّة بأنفسهم وبما تتفتق عنه مواهِبُهم اللغوية وعبقرية اللسان فيهم .

على أن أسلوب الصحابة في الوقوف على الأحكام الشرعية هو إعمال النظر أولاً في الكتاب الحكيم ليستنبطوا منه الأحكام الشرعية فيما يَعْرِض لهم من مشكلات ومستجدات ، وبذلك فإن الكتاب الحكيم لَهُوَ المصدر الأساسي الأكبر الذي عَوّل عليه الصحابة في استمداد ما يلزم من الأحكام في كل جوانب الحياة . ولا عجب ، فإن القرآن مصدر المصادر التشريعية كافةً . فإن الكتاب الحكيم هو جماع الخير كله ، وهو جماع الهداية كلها ، فما من مصدر آخر سواه إلا وهو راجع للكتاب الحكيم ومشدود إليه انشداد الفرع المتخرج عن الأصل .

وجملة ذلك أن عامة الأصول للأحكام إنما مردُّها للقرآن ؛ وذلك لما حواه هذا الكتاب المعجز من أمهات القضايا والقواعد في كل جوانب التشريع ، ويشير الكتاب الحكيم إلى هذا المعنى إشارةً وجيزة جلية بقوله تعالى : ﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ﴾[1].

وكان الصحابة إذا لم يجدوا الحكم مستبينًا في القرآن لجأوا إلى السُّنّة النبوية ، فَنَقَّبوا فيها بالنظر والاستنباط ليحصلوا منها على بغيتهم ، والسُّنّة هي المصدر الثاني من مصادر التشريع ، بل إنها وحي من الوحي لكنه غير متلو . فهي والكتاب الحكيم صِنْوان يصدران من مشكاة واحدة ، وذلكم الوحي[2].

---

(1) سورة الأنعام الآية 38.

(2) أصول الفقه الإسلامي . بدران أبو العينين بدران ص 6، 7 وتاريخ التشريع الإسلامي محمد الخضري ص 114.

وإذا لم يجدوا مرادهم في السُنّة دققوا في الأشباه والنظائر ليقيسوا الأمور بعد ذلك قياسا ، وذلك بأن يُلْحقوا الشبيه بشبيهه ، والمثيل بمثيله من حيث الحكم المنطوق بناء على اشتراك الطرفين في العلة . كذلك كان شأن الصحابة إذا واجهتهم حوادثُ وقضايا ليس لها في الكتاب أو السنّة حكم منطوق أو مستبين ، فإنهم يقيسون على الأشباه والأمثال الواردة في الكتاب أو السنّة ليعدّوا الحكم نفسه على ما طرأ من واقعة أو حدثٍ .

ومما كتبه عمر بن الخطاب (رضي اللّه عنه) لأبي موسى الأشعري في هذا الصدد قولَه : الفهْمَ الفهْـمَ فيما تلجلج في صدرك مما ليس في كتاب اللّه تعالى ولا سنّة نبيه . ثم اعْرِف الأمثالَ والأشباه وقِسِ الأمورَ بنظائرها[1].

وقد ظهر في عصر الصحابة مصدر ثالث للتشريع وهو الإجماع ، وهو أن يجتمع علماء المسلمين على أمر من الأمور مما ليس في كتاب ولا سنّة ولا قياس . وقد تيسّر ذلك للصحابة وبخاصة في خلافة عمر (رضي اللّه عنه) إذ لم يَسْمح لأحد من الصحابة ، أن يَبْرحَ إلى خارج المدينة إلا من أجل الجهاد، وبذلك كان من السهل أن يجتمع العلماء منهم للتشاور في مسألة أو استصدار رأي تجتمع كلمتُهم عليه.

وجملة القول في ذلك أن الصحابة كانوا يردون الأمر أو المسألة إلى الكتاب الحكيم . فإن لم يجدوا فيه ما يقضي في ذلك ردّوا الأمر أو المسألة إلى السنّة ، فإن لم يجدوا فيها ما يقضي في مسألتهم ردوه إلى اجتماع كلمتهم فيه ، أو قاسوه على أشباهه وأمثالِه قياسًا .

يقول ابن قَيّم الجوزية في هذا الصدد عن طريقة أبي بكر (رضي اللّه عنه) في الحكم مثلاً ، رواية عن ميمون بن مهران قال : كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكمٌ نَظَر في كتاب اللّه تعالى ، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به ، وإن لم يجد في كتاب اللّه نظر في سنّة رسول اللّه ﷺ ، فإن وجد فيها ما يقضي به قَضَى به . فإنْ أعياه ذلك سأل الناسَ : هل علمتم أن رسول اللّه ﷺ قضى فيه بقضاء ؟ فربما قام إليه القوم فيقولون : قضى فيه بكذا وكذا ، فإن لم يجد سنّةً سنّها النبيُّ ﷺ

(1) الأحكام السلطانية للماوردي ص 71.

جمع رؤساء الناس فاستشارهم ، فإذا اجتمع رأيُهم على شيء قضى به .

وكان عمر (رضي اللّه عنه) يفعل ذلك . فإذا أعياه أن يجد ذلك في الكتاب والسنّة سأل : هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء ؟ فإن كان لأبي بكر قضاءٌ قضى به ، وإلا جمع علماء الناس واستشارهم ، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به[1].

وفي كتاب عمر بن الخطاب (رضي اللّه عنه) إلى شُرَيح : إذا وجدتَ شيئًا في كتاب اللّه فاقْضِ به ، ولا تلتفت إلى غيره ، وإن أتاك شيء ليس في كتاب اللّه ، فاقْضِ بما سَنَّ رسول اللّه ﷺ ، فإن أتاك ما ليس في كتاب اللّه ولم يسنّ رسول اللّه ﷺ فاقض بما أجمع عليه الناس ، وإن أتاك ما ليس في كتاب اللّه ولا سنّة رسول اللّه ﷺ ولم يتكلَّمْ فيه أحدٌ قبلك ، فإن شئتَ أن تجتهد رأيك فتقدَّمْ ، وإن شئتَ أن تتأخر فتأخَّرْ[2].

وأصل ذلك أن النبي ﷺ أقرَّ معاذًا على اجتهاده فيما لم يجد فيه نصًّا عن اللّه ورسوله ، فقد رُوي عن أناس من أصحاب معاذ عن معاذ أن رسول اللّه ﷺ لما بعثه إلى اليمن قال : « كيف تصنع إن عرض لك قضاء ؟ » قال : أقضي بما في كتاب اللّه ، قال : « فإن لم يكن في كتاب اللّه ؟ » قال : فبسنّة رسول اللّه ﷺ ، قال : « فإن لم يكن في سنّة رسول اللّه ﷺ ؟ » قال : أجتهد رأيي ولا آلو (لا أقصر) ، فضرب رسول اللّه ﷺ صدري ثم قال : « الحمد للّه الذي وفق رسولَ رسولِ اللّه لما يُرْضِي رسولَ اللّه ﷺ »[3].

- وكذلك التابعون ، وهم الرعيل الذي تبع الصحابة في حمل لواء الإسلام ونَشْرِ رسالته وعلومه في الآفاق ، فقد كان التابعون كأسلافهم الصحابة ينظرون في كتاب اللّه للقضاء في المسألة ثم في السنة ، وكان لديهم مذخور كبير من فتاوى الصحابة ، فأفادوا منه كثيراً في القضاء في المسائل ، حتى إنهم جعلوا فتوى الصحابي أصلاً من أصول الفقه ، ويضاف إلى ذلك ظهور الاستحسان في هذا

(1) إعلام الموقعين ج 1 ص 62.
(2) إعلام الموقعين ج 1 ص 61، 62؛ وانظر مقدمة ابن خلدون ص 454.
(3) إعلام الموقعين ج 1 ص 202؛ وانظر مقدمة ابن خلدون ص 454.

العصر ، وكان الإمام أبو حنيفة الرائد لهذا الأصل وأكثر القائلين به . وسيأتي في ذلك مزيدٌ من البيان في حينه لدى الكلام عن الاستحسان ، إن شاء اللّه .

وبعد وفاة الخليفة الفاروق (رضي اللّه عنه) اتسعت رقعة الإسلام وتفرق الصحابة في البلاد ، وازداد الإقبال من الناس على الإسلام ، ودخلت في دين اللّه أمم شتّى من غير العرب ، فدخلت بذلك على المسلمين العُجْمة ، ثم ضعفت في كثير منهم ملكةُ اللسان العربي الأصيل ، وقد صاحَبَ ذلك ازديادُ المسائل والقضايا المستجدة التي لم يكن للمسلمين بها عهد من قبل ؛ فازدادت الحاجة بذلك للتوسع في الاجتهاد ، وتنوعت بذلك طرائقُ الاستنباط والنظر ، فانتهج المجتهدون في المسائل والوقائع طرائق قددًا حتى كان للمسألة الواحدة أكثر من حكم ، تبعًا لتعدد المسالك واختلاف الطرائق في الاستنباط ؛ وبذلك تعارضت الفتاوى في الأحداث والقضايا . فَبَاتَ من الحاجة بمكانٍ أن توضع أسس وقواعد لتكون منهاجًا ثابتًا في استنباط الأحكام من مصادرها ، وذلك ما أطلق عليه اسم « أصول الفقه » .

لكن هذا العلم بدأ متناثرًا غير مضبوط في قواعد معلومة ومحددة . بل كان مُفَرّقًا منثورًا خلال الأحكام إذ كان كل مجتهد يشير إلى الحكم في المسألة مع بيان الدليل الذي عَوّلَ عليه في ذلك . وهكذا كان علم الأصول مفرقًا منتشرًا في ثنايا الأحكام والفتاوى من غير ضبط ولا تقعيد ، حتى قيض اللّه لهذا العلم المميّز من ينبري لضبطه وترتيبه . وأول من اضطلع بهذا العمل الهائل الإمام الشافعي ، (رحمه اللّه) . فقد قام هذا الإمام الجليل بتدوين هذا العلم ، ورتبه ترتيبًا ، وجعل له ضوابط تكون أساسًا لما ينبثق عنها من فروعٍ وأحكام تفصيلية ، ويستبين ذلك كلّه من الكتاب الذي وضعه الإمام الشافعي والمُسَمّى بـ « الرسالة » فهي تشتمل على فيض غزير من الأحكام المضبوطة بقواعد وأصول يستطيع من خلالها المفتي أن يُصْدر الفتاوى ويستنبط الأحكام بغير تشتيت مُسَيَّب ولا استرسال مُطْلَق لا يَعْرف الضبطَ أو التقييد .

على أنه لا مجال للشك في أسبقية الإمام الشافعي لِوَضْعِ هذا العلم ، ويشهد له في ذلك كتابه المسمى بـ « الرسالة » كما بيناه آنفًا . وهذا الكتاب قد بَيَّنَ فيه

طرقَ التخريج والاستنباط بعد أن كانت الأحكام تصدر ارتجالاً من غير أن تربطها قواعد وأصول ثوابت . وقد تكلم الشافعي (رحمه اللّه) في الرسالة عن القرآن وبيانه وعن السنّة ومقامها بالنسبة إلى القرآن ، وعن الناسخ والمنسوخ ، وعن علل الأحاديث وعن خبر الواحد ، وتكلم أيضًا عن كل من الإجماع والقياس والاجتهاد ، وعن الاستحسان وغيرِ ذلك من مختلف المواضيع ، ومثل الإمام الشافعي في السبق لضبط هذا الفن مثل الفيلسوف الشهير أرسطو الذي نُسِبَ إليه عِلْمُ المنطق وكذا مثل الخليل بن أحمد في السَّبْقِ لتأسيس علم العروض[1].

ويعود الدافع لدى الإمام الشافعي لتدوين علم أصول الفقه إلى جملة أسباب منها : اشتداد الجدل والخصام بين مختلف المذاهب الفقهية والدينية ، كما كان عليه الحال بين فقهاء المدينة وفقهاء العراق . فتدوينُ علم الأصول - بما تستبين فيه قواعده وأسسه - لا جرم أنه ميزانٌ أمثل تنضبط به طرقُ الفقهاء والمجتهدين في الاستنباط من غير شططٍ ولا نزاع جدلي محتدم .

ومنها : انكماش السليقة العربية السليمة وازدياد العُجْمة بين شعوب المسلمين ، بعد أن خالطتهم أمم مختلفة من غير العرب ؛ مما أفضى إلى ضعف كبير في القدرة على استكناه أبعاد العربية الصحيحة . ولا جرم أن ذلك مَدْعَاة كبرى للجهل بمقاصد الشريعة وتَعَسُّرِ الاستنباط للأحكام من مصادرها .

ومنها : كثرة الحوادث والوقائع التي تتجدد على مرّ الزمن ، وهي لا جرم تزداد وتتسع وتتفاوت تبعًا لتجدد القضايا والمشكلات في الحياة العملية لدى الناس وبخاصة المعاملات . ومعلوم أن الوقائع والحوادث والمسائل والفروع لا تتناهى ؛ لأنها وليدة الواقع البشري المتطور المتجدد ، لكنْ نصوص الكتاب والسنّة من حيث أحجامها وأعدادها تتناهى . مع أن هاتيك النصوص قد جيء بها على غاية من المرونة والشمول بحيث يتيسر انتزاع المسائل منها وتخريجُ الفروع عليها ، وهي بذلك تظل على الدوام مهيمنةً على الواقع كلّه مهما كثرت فيه القضايا والمشكلات ، سواء في

(1) أصول الفقه الإسلامي . بدران أبو العينين بدران ص 10- 12 وأصول الفقه للشيخ أبي زهرة ص 13، 14 وأصول الفقه عبد الوهاب خلاف ص 16، 17 وتاريخ التشريع الإسلامي للأستاذ محمد الخضري ص 221.

المعاملات أم غيرها . ومن أجل ذلك كان لا مَنَاصَ للمجتهد من التعويل على القياس لاستنباط الأحكام ، ويقتضي ذلك علما يهتدي به المجتهد فلا يشتط ، فكان ذلك مَدْعاةً مُلِحّة لإمام عظيم كالإمام الشافعي كيما يرتب أصول الفقه ويضع له قواعده ، وقد صنَّف الشافعي (رحمه اللّه) غير كتابه « الرسالة » في الأصول ، وذلك مثل : كتاب إبطال الاستحسان ، وكتاب جماع العلم[1].

ولقد تتابع العلماء بعد الإمام الشافعي في الكتابة في علم أصول الفقه ، ومن جملتهم الإمام أحمد بن حنبل ، إذ صنَّف كتاب « طاعة الرسول » ، وكتاب « العلل » ، وكتاب « الناسخ والمنسوخ » . وكتب في هذا الفن أيضًا علماءُ الكلام وفقهاءُ الحنفية ، فقد كتب هؤلاء جميعًا في مختلف قضايا الأصول ، مثل : الحكم والدليل وغير ذلك . وجملة طرقهم في فن الأصول ثلاث طرق :

أولًا : طريقة المتكلمين ، وهم الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة . والأشاعرةُ والماتريدية فرقتان من المسلمين ظَهَرَتَا في آخر القرن الرابع الهجري. وهما تُعَبِّران عن الآراء المعارضة للمعتزلة ، وتَدْفعان عن آراء الفقهاء والمحدِّثين بالأدلة العقلية . وذلك على طريقة المعتزلة في الاحتجاج والجدل . على أن الأشاعرة يُنْسبون إلى أبي الحسن الأشعري وكان في أول حياته معتزليًا ، إذ تَتلمَذَ على شيخ المعتزلة في عصره وهو أبو علي الجبائي. ثم خرج عن مذهب الاعتزال بعد أن هُدِيَ إلى أقوال الفقهاء والمحدثين، وهو شافعي المذهب .

أما الماتريدية ، فهم أتباع أبي منصور الماتريدي نسبةً إلى قرية « ماتُرِيد » من أعمال سمرقند ، وقد تفقه على مذهب أبي حنيفة ، وصنف في الأصول كتاب « الجدل » . وفي الفقه كتاب « مآخذ الشريعة » . وله كتاب الرد على الكعبي المعتزلي ، وكتاب أوهام المعتزلة ، وكتاب الرد على الرافضة . وتوفي عام 332هـ[2].

وطريقة المتكلمين نظرية خالصة ؛ فقد كانت عنايتهم متجهة إلى تحقيق القواعد

(1) أصول الفقه الإسلامي . بدران أبو العينين بدران ص 12، 13 وأصول الفقه للشيخ محمد أبي زهرة ص 13، 14 وكتاب الشافعي للشيخ أبي زهرة ص 328- 331 .

(2) كتاب الشافعي للشيخ أبي زهرة ص 342.

وتنقيحها من غير تقييد بمذهب . بل كانوا يؤيدون القواعد بالأدلة ويختارون أقواها دليلاً ، سواء كان ذلك يخدم مذهبهم أو لا يخدمه . وقد كان منهم مَنْ يخالف الإمام الشافعي في أصوله مع أنه متبع لفروعه ، فالشافعي - مثلًا - كان لا يأخذ بالإجماع السكوتي، لكن الآمدي - وهو شافعي - يرجح أن الإجماع السكوتي حجة[1].

وجملة القول أن هؤلاء كانت طريقتهم كلاميةً ؛ إذ وجدوا فيها ما يتفق ونزعاتِهم العقلية . وهو ما يتفق مع نظرتهم إلى الحقائق نظرة مجردة . وقد بحثوا في ذلك مثلما يبحثون في علم الكلام . وقد كان لهذه الطريقة أثرُها ، فقد كثرت في علم الأصول الفروضُ النظرية ، واتجهوا به نواحيَ فلسفية ، فقد تكلموا - مثلًا - في أصل اللغات وعن نشأتها ، ونظروا في الدلالة وقسموها تقسيم المناطقة ، وذلك على غير تقسيماتهم في فهم القرآن والسنّة في موضوع الدلالات ، وهم أيضًا يثيرون قضايا نظرية بحتة لا يترتب عليها عمل ولا تأصيل فقهي، وذلك كاختلافهم في مسألة الحسن والقبح العقليين ، ويبنون على ذلك أيضًا خلافًا في مسائل أخرى نظرية لا علاقة لها بالفقه ، وذلك كالاختلاف في وجوب شُكْرِ المُنْعِم ، وهل ذلك واجب قبل ورود الشرع أم غير واجب ، إلى غير ذلك من القضايا العقلية المجردة[2].

ومن جملة الكتب التي صنفها المتكلمون : كتاب « البرهان » . وقد صنفه الإمام أبو المعالي الجويني المشهور بإمام الحرمين وهو من الأشعرية ، وهو شافعي المذهب ، وقد توفي عام 478 هـ .

وكتاب « المستصفى » الذي صنفه الإمام أبو حامد الغزالي، وهو كذلك شافعي المذهب ، وقد توفي عام 505هـ . وقد تميز كتابه « المستصفى » بحسن الأسلوب وقوة الاستدلال والإكثار من الإجابات والردود ، وذلك بترتيب منطقي متسلسل .

وكتاب «العمدة» الذي صنفه عبد الجبار المعتزلي ، ثم شرحه أبو الحسين البَصْري المعتزلي الشافعي في كتاب «المعتمد» وقد توفي أبو الحسين البصري عام 463هـ.

وكتاب «المحصول» الذي صنفه الإمام فخر الدين الرازي المتوفى عام 606هـ ، ثم جاء تاج الدين الأرموي فاختصر كتاب «المحصول» في كتابه سماه «الحاصل»

(1) كتاب الإحكام للآمدي ج 4 ص 365.
(2) كتاب الشافعي للشيخ أبي زهرة ص 341- 343.

وكذلك اختصر القرافي كتابي «الحاصل والمحصول» في كتاب سماه «التنقيحات».

وكذلك الإمام سيف الدين الآمدي – وهو شافعي المذهب وتوفي عام 631هـ – فقد صنف كتاب « الإحكام في أصول الأحكام » ، وهو كتاب سهل العبارة ، مستفيضُ البيان والتفصيل ، مرتبُ الأفكار ترتيبًا يُيَسِّر على القارئ استيعاب المقاصد والمضامين ، وقد لخصه ابن الحاجب المالكي المتوفى عام 646هـ ثم اختصر ذلك في كتاب آخر سماه « مختصر المنتهى » .

وكذلك الإمام البيضاوي، فقد صنَّف كتابه « منهاج الوصول إلى علم الأصول » مع أنه قد اختصره من كتابي « الحاصل » و « المحصول » ، لكنه – لفرطِ إيجازه واختصاره – بات في كثير من عباراته مستعصيًا على الفهم ، وكأن هذه العبارات ألغاز لا يَسْهل استيعابها إلا بشِقِّ النفس . وقد انبرى لشرح كتاب البيضاوى « المنهاج » الشيخُ عبد الرحيم الإسنوي المتوفى عام 772هـ فقد شرحه في كتابه المسمى « نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول » مثلما انبرى لشرحه أيضا الشيخ محمد بن الحسن البدخشي في شرحه المسمى « مناهج العقول » [1].

ثانيًا : طريقة الحنفية : وقد امتازت طريقتهم بأنهم اهتموا بتقرير القواعد الأصولية ، وذلك بالنظر لما نُقِلَ عن أئمتهم من فروع فقهية ، أي أنهم استمدوا أصولَ فقههم مما نُقِلَ إليهم من أئمة المذهب من الفروع والمسائل الفقهية ؛ ولهذا أَكْثَرَ علماء الأصول الحنفية في كتبهم من ذكر الفروع ، وصاغوا في بعض الأحيان القواعد الأصولية بما يتفق وهذه الفروعَ ، فكانت وجهتهم هي استمداد الأصول لفقه أئمتهم في المذهب من فروعهم .

ومن أشهر الكتب الأصولية التي صُنِّفت على طريقة الحنفية : أصولُ أبي زيد الدبوسي المتوفى عام 430هـ ، وأصول فخر الإسلام البزدوي المتوفى عام 482هـ ، وهو من أحسن كتب الحنفية في الأصول ، وقد شرحه تلميذه عبد العزيز البخاري

(1) أصول الفقه الإسلامي . بدران أبو العينين بدران ص 15، 16 وعلم أصول الفقه . عبد الوهاب خلاف ص 18 وأصول الفقه للشيخ أبي زهرة ص 19، 20 وانظر مقدمة ابن خلدون ص455-545.

المتوفى عام 730هـ وذلك في كتاب « كشف الأسرار » .

وكتاب « أصول الجصاص » لأبي بكر بن علي الجصاص المتوفى عام 370هـ ، وكتاب « تمهيد الفصول في الأصول » لشمس الأئمة السرخسي المتوفى عام 483هـ ، وكتاب « أصول أبي الحسن الكرخي» المتوفى عام 340هـ ، وكتاب « المنار » للحافظ النسفي المتوفى عام 790 هـ ، وكتاب « تنقيح الفصول في علم الأصول » لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن ، وهو مالكي المذهب كَتَبَ على طريقة الحنفية ، وكتاب « التمهيد في تخريج الفروع على الأصول » لجمال الدين الإسنوي المتوفى عام 773هـ ، وهو شافعي المذهب كَتَب على طريقة الحنفية [1].

ثالثًا : طريقة المتأخرين : وهذه الطريقةُ تَجْمع بين الطريقتين السابقتين ، أو هي مسلك وسط بين المتكلمين والحنفية ، وتحقيق ذلك في الجمع بين القواعد الأصولية وإقامة البراهين عليها من جهة ، ومن جهة أخرى تطبيق هذه القواعد الأصولية على الفروع الفقهية .

ومن أشهر الكتب الأصولية المصنفة على هذه الطريقة : كتاب « بديع النظام الجامع بين كتابي البزدوي والإحكام » لمظفر الدين أحمد بن علي الشهير بالساعاتي المتوفى عام 694هـ ، وكتاب « تنقيح الأصول وشرحه التوضيح » لِصَدْرِ الشريعة عبد اللّه بن مسعود الحنفي ، المتوفى عام 747هـ ، فقد لَخَّصَ فيه أصولَ البزدوي والمحصولَ للرازي ومختصرَ ابن الحاجب . وقد قام بشرح هذا المصنف سعدُ الدين التفتازاني الشافعي المتوفى عام 793هـ في حاشية سماها « التلويح في حَلِّ غوامض التوضيح » وكتب التنقيح والتوضيح والتلويح مجموعة في مجلد واحد .

وكتاب « جمع الجوامع » لتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي المتوفى عام 771هـ وهو شافعي ، قال عنه مصنِّفُه : إنه جمعه من زُهَاء مائة مصنف . وقد شَرَحَه بعضُ العلماء منهم الشيخ البناني ، إذ شرحه في حاشيته .

---

(1) أصول الفقه الإسلامي . بدران أبو العينين بدران ص 16 وأصول الفقه . عبد الوهاب خلاف ص 18 وكتاب الشافعي للشيخ أبي زهرة ص 347 وكتاب «أبو حنيفة» للشيخ أبي زهرة ص 232 وما بعدها .

وكتاب « التحرير » ، وقد صنفه الكمال بن الهمام المتوفى عام 860هـ ، وقد شرحه تلميذُه محمد بن أمير حاج الحلبي المتوفى عام 875هـ في كتاب له سماه « التقرير والتحبير » ، وقد شرح هذا أمير باد شاه الحسيني في كتاب له سماه « تيسير التحرير ».

وكتاب « مُسَلَّم الثُّبُوت » لِمُحِبِّ الدين بن عبد الشكور المتوفى عام 1119هـ ، وهو كتاب يتسم بالسهولة واليسر ؛ وذلك من حيث وضوح العبارة ، وجلاء المعاني ، وقد شرحه الأنصاري في كتابه « فواتح الرحموت » .

وثمةَ مصَنف شهير للإمام أبي إسحٰق إبراهيم بن موسى الشاطبي المتوفى عام 780 هـ ، وقد أسماه « الموافقات في أصول الشريعة » وهو كتاب عظيم القدر ، جليل الفائدة . وقد اهتم فيه مصنِّفُه بإظهار أسرار التشريع والكشفِ عن مقاصد الشارع ، وذلك في عبارة مستبينة وأسلوب واضح ميسور[1].

وثمةَ مصنفاتٌ أخرى حديثة في علم الأصول ، أهمُّها كتاب «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق في علم الأصول» للإمام محمد بن علي الشوكاني المتوفى عام 1255هـ.

قال ابن خلدون في جملة ذلك : اعلم أنَّ هذا الفن (أصول الفقه) من الفنون المستحدثة في المِلّة ، وكان السلف في غُنْيَةٍ عنه ، كما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يُحتَاج فيها إلى أزيدَ مما عندهم من الملكة اللسانية ، فلما انقرض السلفُ وذهب الصدرُ الأول وانقلبت العلوم كلها صناعةً ، احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادةِ الأحكام من الأدلة ، فكتبوها فنًّا قائمًا برأسه سَمَّوْه أصولَ الفقه ، وكان أول من كتب فيه الشافعي (رضي اللّه عنه) ، أملى فيه رسالته المشهورة ، تكلّم فيها في الأوامر والنواهي والبيان والخبر والنسخ ، وحكمِ العلة المنصوصة من القياس ، ثم كتب فقهاء الحنفية فيه وحققوا تلك القواعدَ وأوسعوا القول فيها ، وكتب المتكلمون أيضًا كذلك إلا أن كتابة الفقهاء فيها أَمَسُّ بالفقه وأليقُ بالفروع ؛ لكثرة الأمثلة فيها والشواهد وبناءِ المسائل فيها على النكت الفقهية . والمتكلمون يجردون صور تلك المسائل على الفقه ، ويَميلون إلى الاستدلال العقلي ما أمكن ؛ لأنه غالبُ فنونِهم ومقتضى طريقتهم ، فكان

(1) أصول الفقه الإسلامي . بدران أبو العينين بدران ص 19، 20 وأصول الفقه للشيخ أبي زهرة ص 23، 24.

لفقهاءِ الحنفية فيها اليدُ الطُولَى من الغوص على النُكَت الفقهية ، والتقاط هذه القوانين من مسائل الفقه ما أمكن ، وجاء أبو زيد الدبوسي من أئمتهم فكتب في القياس بأوسع من جميعهم ، وتَمَّمَ الأبحاث التي يُحتَاج إليها فيه ، وكملت صناعة أصول الفقه بكماله ، وتهذبت مسائله وتمهدت قواعدُه ، وعُنِيَ الناسُ بطريقة المتكلمين فيه .

وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون كتاب « البرهان » لإمام الحرمين ، والمستصفى للغزالي، وهما من الأشعرية . وكتاب « العمدة » لعبد الجبار وشَرْحُه « المعتمد » لأبي الحسن البصري وهما من المعتزلة ، وكانت الأربعةُ قواعدَ هذا الفن وأركانه ، ثم لخص هذه الكتبَ الأربعةَ فحلانِ من المتكلمين المتأخرين وهما : الإمام فخر الدين بن الخطيب في كتاب « المحصول » وسيفُ الدين الآمدي في كتاب « الإحكام » ، وأما كتاب « المحصول » فاختصره الإمام سراج الدين الأرموي في كتاب « التحصيل » وتاج الدين الأرموي في كتاب « الحاصل » ، واقتطف شهابُ الدين القرافي منهما مقدماتٍ وقواعدَ في كتاب صغير سماه « التنقيحات » ، وكذلك فعل البيضاوي في كتاب « المنهاج » ، وعُني المبتدئون بهذين الكتابين ، وشَرَحَهما كثيرٌ من الناس ، وأما كتاب الإحكام للآمدي – وهو أكثر تحقيقاً في المسائل – فلخَّصَه أبو عمر بن الحاجب في كتابه المعروف بالمختصر الكبير ، ثم اختصره في كتاب آخر تداوله طلبة العلم . وعُنِيَ أهلُ المشرقِ والمغرب به وبمطالعته وشرحِه .

وأما طريقة الحنفية فكتبوا فيها كثيرًا ، وكان من أحسن كتابة فيها للمتقدمين تأليف أبي زيد الدبوسي ، وأحسن كتابة المتأخرين فيها تأليف سيف الإسلام البزدوي من أئمتهم[1].

وتلكم كتب أخرى أكثر حداثة قد صنفت في الزمن الراهن ، منها : كتاب « أصول الفقه » للأستاذ المرحوم محمد الخضري المتوفى عام 1345 هـ ، وكتاب « تسهيل الوصول إلى علم الأصول » للمرحوم محمد عبد الرحمن المحلاوي ، وكتاب « علم أصول الفقه » للمرحوم عبد الوهاب خلاف المتوفى عام 1955م .

---

(1) مقدمة ابن خلدون ص 452- 456.

وكتاب « أصول الفقه » للمرحوم محمد أبي زهرة ، وكتاب « أصول الفقه » للأستاذ زكي الدين شعبان ، وكتاب « الوسيط في أصول الفقه » للدكتور وهبة الزحيلي ، وكتاب « أصول التشريع الإسلامي» للشيخ علي حسب اللّه . وكتاب « أصول الفقه » للأستاذ بدران أبو العينين بدران ، وكتاب « أصول الفقه » للشيخ محمد أبو النور زهير . وثمةَ كتبٌ أخرى تتعلق بمباحث أصولية منها : « حجية ألسنّة » للشيخ عبد الغني محمد عبد الخالق (رحمه اللّه) . وكذلك « بحوث في أصول الفقه لغير الحنفية » للشيخ الحسيني يوسف الشيخ ، و « بحوث في الأدلة المختلف فيها عند الأصوليين » للدكتور محمد السعيد عبد ربه .

وذلك مبلغنا مما نعرفه عن الكتب المؤلفة في علم أصول الفقه ، وبخاصة المعاصرة منها ، وهي كتب - لا جَرَمَ - أنها قيمة ومفيدة ، وقد بذل فيها واضعوها من الجهد العظيم ما يظل - على الدوام - ذُخْرًا للدارسين والباحثين ، فيسترشدون به ويفيدون منه . جزى اللّه أولئك العلماء الأجلاء الذين سبقونا بالإيمان والعلم خيرَ الجزاء ، وجَمَعَنا وإياهم في زمرة الصالحين المتقين في جنات النعيم ، إنّه سميع مجيب .

* * *

تعريف أصول الفقه

« أصول الفقه » : اسمٌ مركب من مضافٍ ومضاف إليه ، وللوقوف على المراد بهذا الاسم المركب يَنْبَغي أن نعرف معنى « الفقه » وهو المضاف إليه ؛ لأن تعريف المركب يتوقف على تعريف مفرداته ضرورةَ توقفِ معرفةِ الكلِّ على معرفة أجزائه .

والفقه في اللغة يعني : العلمَ بالشيء والفهم والفطنة[1] .

أما في الاصطلاح : فهو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسَبِ من أدلتها التفصيلية[2]. وعلى هذا لا يُطلق اسم « الفقيه » على متكلِّم أو فلسفي أو نحوي أو محدِّث أو مَفَسِّر ، بل يختصّ هذا الاسم بالعلماء بالأحكام الشرعية الثابتة للأفعال الإنسانية كالوجوب والحظر والإباحة والندب والكراهة، وكونِ العقد صحيحا أو فاسدًا أو باطلاً ، وكونِ العبادة قضاءً أو أداءً ونحوِ ذلك ، فالعارفُ بأحكام الشريعة من حيث إنها واجبة ومحظورة ومباحة ومكروهة ومندوبٌ إليها يُسَمّى فقيهًا[3].

أما « أصول الفقه » فهو في اللغة جمع : أصْل . ويُرَاد بالأصل ما ينبني عليه غيره . وفي الاصطلاح هو عبارة عن أدلة هذه الأحكام وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل[4] .

وبذلك فإن أصول الفقه يَختصّ بالفقه من حيث كونه مَبْنِيًا عليه ومستنِدًا إليه . هذا من حيث الإضافة .

أما من حيث كونُه عَلَمًا على علم معيَّن فإن أصول الفقه : هو العلم بالقواعد التي يُتَوَصَّل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية ، وقيل : هو طرق الفقه ، ويُرَدُّ عليه أنَّ ذِكْرَ الأدلة التفصيلية تصريحٌ باللازم المفهوم ضمنًا ؛

---

(1) القاموس المحيط للفيروزابادي ج 4 ص 291.

(2) شرح الإسنوي على المنهاج ومعه شرح البدخشي ج1 ص 19 والإحكام في أصول الأحكام للآمدي ج1 ص 5 وإرشاد الفحول للشوكاني ص 3.

(3) المستصفى للغزالي ج 1 ص 3 وإرشاد الفحول للشوكاني ص 3 وتنقيح الفصول للقرافي ص 17.

(4) المستصفى للغزالي ج 1 ص 4 وتنقيح الفصول للقرافي ص 15 والإحكام للآمدي ج 1 ص 6.

لأنّ المرادَ استنباطُ الأحكام تفصيلًا ، وهذا لا يكون إلا عن أدلتها تفصيلا[1].

يتبين من ذلك حقيقة الفرق بين « الفقه » و « أصوله » . فالأصول هي الوقوف على أدلة الأحكام من كتاب وسنّة وإجماع وقياس وغير ذلك ، وعلى معرفة وجوه دلالة ذلك على الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل ، مثل « الأمرُ للوجوب » ، و « النهيُ للتحريم » ، بخلاف « الفقه » فإنه يتعلق بمعرفة الأحكام على وجهها التفصيلي ، كقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ ﴾[2]، وقولِهِ تعالى : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَوٰا ﴾[3] وقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ﴾[4].

فهذه الآيات يتبين منها جملةُ أحكام ، وهي: تحريم أكل الميتة والدم ولحم الخنزير ، وكذلك إباحة البيع وتحريم الربا ، وكذلك النهي عن قتل النفس التي حرم اللّه قَتْلَها إلا بالحق .

وفى الفرق بين الفقه وأصوله يقول الشيخ محمد أبو زهرة (رحمه اللّه) : وهكذا يتبين أن الفارق بين « الفقه » و « أصوله » هو أن الأصول هي المنهاج التي تحدد وتبين الطريق الذي يلتزمه الفقيه في استخراج الأحكام من أدلتها ، ويرتب الأدلة من حيث قوتها ، فَيُقَدم القرآنُ على السنّة ، والسنّةُ على القياسِ وسائرِ الأدلة التي لا تقوم على النصوص مباشرة . أما الفقه فهو استخراج الأحكام مع التقيد بهذه المناهج ، وأن مثل علم « أصول الفقه » بالنسبة للفقه ؛ كمثل علم المنطق بالنسبة لسائر العلوم الفلسفية ، فهو ميزانٌ يضبط العقل ويمنعه من الخطأ في الفكر ، وكمثلِ علم النحو بالنسبة للنطق العربي والكتابة العربية ، فهو ميزان يضبط القلم واللسان ويمنعهما من الخطأ ، كذلك علم الأصول فهو ميزانٌ بالنسبة للفقه يَضْبط الفقيهَ ويمنعه من الخطأ في الاستنباط ، ولأنه ميزان فإنه يتبين به الاستنباط الصحيح من الاستنباط الباطل[5] .

(1) إرشاد الفحول ص3 وشرح الإسنوي على المنهاج ج1 ص 19 وحاشية البناني على جمع الجوامع ج1 ص 25.

(2) سورة البقرة الآية 173.

(3) سورة البقرة الآية 275.

(4) سورة الأنعام الآية 151.

(5) أصول الفقه للشيخ محمد أبي زهرة ص 7، 8.

وقال ابن خلدون في تعريف علم أصول الفقه : هو النظر في الأدلة الشرعية من حيث تؤخذ منها الأحكام ، وأصولُ الأدلة الشرعية هي الكتاب الذي هو القرآن . ثم السنّة المبيِّنة له ، فَعَلى عهد النبي ﷺ كانت الأحكام تُتَلَقّى بما يُوحَى إليه من القرآن ويُبَيِّنه بقوله وفعله بخطاب شفاهي لا يحتاج إلى نقل ولا إلى نظر وقياس . وألحق بعضُهم بهذه الأربعة أدلةً أخرى[1].

* * *

(1) مقدمة ابن خلدون ص 452.

موضوع علم أصول الفقه

موضوع العلم - أيًا كان - هو ما يُبْحث فيه عن أعراضه الذاتية . ويراد بالعرَض - بالفتح - هنا المحمول على الشيء الخارج عنه ، وسُمّي بالعرض الذاتي لأنه (العرض) يُلْحِق الشيءَ لذاته كالإدراك للإنسان ، أو يُلْحقه بواسطة أمر يساويه كالضحك للإنسان بواسطة تَعَجُّبه ، أو بواسطة أمرٍ أعمَّ منه داخل فيه كالتحرك للإنسان بواسطة كونه حيوانًا .

والمراد بالبحث عن الأعراض هو حملُها على موضوع العلم كأن نقول : كتابُ اللّه يُثْبَت به الحكم ، أو حملها على أعراض العلم الذاتية ، كأن نقول : النص يدل على مدلوله دلالةً قطعية ، أو على أنواع أعراضه الذاتية كأن نقول : العلم الذي خُصَّ منه بعضُ المذكورين يدل على بقية أفراده دلالةً ظنية .

وجميعُ مباحث « أصول الفقه » راجعة إلى إثبات أعراض ذاتية للأدلة والأحكام من حيث إثبات الأدلة للأحكام وثبوت الأحكام بالأدلة ، بمعنى أن جميع مسائل هذا العلم هو الإثبات والثبوت[1].

وبصورة أخرى ، فإن موضوع علم أصول الفقه هو الدليل الشرعي الكلي من حيث ما يُثْبت به من الأحكام الشرعية ، أو هو بيان طريق الاستنباط إذ يرد على الأدلة من حيث طريق الاستنباط منها وبيان مراتب حجيتها ، فهو الذي يُبيِّن حجيةَ القرآن وأنه (القرآن) مُقَدّم على السنّة ، وأنه (القرآن) الأصل للشريعة كلها .

فالأصولي يبحث في القياس وحجيته ، والعام وما يُخَصِّصه ، والأمر وما يدل عليه ، وأنه هل يفيد التحريم أو الكراهة ؟ وهو أيضًا يُبين الظني والقطعي ويبين تفاوت دلالة العبارات المختلفة ، فَيُبَيِّنُ مرتبةَ الخاص من العام وحقيقة كل منهما .

فمن المعلوم مثلًا أن القرآن الحكيم هو الأصل الأول في الدلالة على الأحكام ،

---

(1) إرشاد الفحول ص 5 والإحكام للآمدي ج 1 ص 6.

وما جاء فيه من نصوص تشريعية قد ورد على صيغ مختلفة ، فمنها ما ورد بصيغة الأمر ، ومنها ما ورد بصيغة النهي، ومنها ما ورد بصيغة العموم ، ومنها ما ورد بصيغة الإطلاق ، فهذه الصيغ جميعًا أنواع كلية من أنواع الأصل الشرعي العام ، وهو الدليل الأول للشريعة كلها ، وهو القرآن الحكيم ، والأصولي مَنُوطٌ به أن يبحث في كل واحد من هذه الأنواع ، كَيْمَا يتوصل إلى نوع الحكم الكلي المستفاد ، فربما توصل إلى أن صيغة الأمر تدل على شمول جميع أفراد العام ، وأن صيغة الإطلاق تدل على ثبوت الحكم مطلقًا . فإن كان كذلك أيقن أن الأمر للإيجاب ، وأن النهي للتحريم ، وأن العام يَشْمل كلَّ أفراده ، وأن المطلق يفيد الإطلاق من غير تقييد [1].

أما موضوع علم الفقه فهو أفعال المكلفين من حيث ما يُثْبت لها من الأحكام الشرعية ؛ لأن الفقه إنما يُرَاد به الأحكام العملية وأدلتها التفصيلية ، أي أدلة كل حكم منفردًا ، فإنه بذلك يُنَاط بالفقيه أن يَبْحث في فعل المكلف في كل جزئية من الجزئيات العملية ، بالإباحة أو التحريم أو الكراهة أو الوجوب أو الندب ذاكرًا دليلَ كلِّ واحدة من هذه الجزئيات ، فإذا ذَكَر الفقيهُ أن الربا حرام ما قَلَّ منه أو كَثُرَ ذَكَرَ الدليلَ على ذلك من كتاب اللّه الحكيم وهو قوله تعالى : ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾[2] وهو بشموله يُفيد عمومَ الربا ما قَلَّ منه أو كَثُر ، وكذلك من السنّة ما أخرجه أبو داود بإسناده عن سليمان بن عمرو عن أبيه قال : سمعت رسول اللّه ﷺ في حجة الوداع يقول : « ألا إن كل ربا من ربا الجاهلية موضوع ، لكم رؤوسُ أموالِكم لا تَظْلمون ولا تُظْلمون »[3].

وإذا ذَكر الفقيهُ أن الرشوة حرام ذَكر الدليل على ذلك من الكتاب الحكيم وهو قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾[4].

---

(1) أصول الفقه للشيخ محمد أبي زهرة ص 8 وأصول الفقه للشيخ محمد الخضري ص 12 وأصول الفقه للشيخ عبد الوهاب خلاف ص 12، 13 والإبهاج في شرح المنهاج للسبكي ج 1 ص 23.

(2) سورة البقرة الآية 275.

(3) أبو داود ج 3 ص 244.

(4) سورة البقرة الآية 188.

وكذلك من السنّة ما أخرجه أبو داود بإسناده عن عبد اللّه بن عمرو قال : « لعن رسولُ اللّه ﷺ الراشي والمرتشي»[1].

وإذا ذكر الفقيه أنّ أكْلَ مال المسلم - عن غيرِ طيبِ نفسٍ منه - حرام كأن يكون ذلك رهبةً أو حياءً ذكر الدليل على ذلك من السنّة وهو ما أخرجه الدارقطني عن عمرو بن يثربي قال : « شهدتُ رسول اللّه ﷺ في حجة الوداع بِمِنَى فسمعته يقول : « لا يَحِلّ لامرئٍ من مال أخيه شيء إلا ما طابت به نفسه »[2] ، وكذلك أخرج الدارقطني عن أنس بن مالك أن رسول اللّه ﷺ قال : « لا يَحِلّ مالُ امرئٍ مسلم إلا بطيبِ نفسِه »[3].

وإذا ذكر الفقيه أن عامة المسكرات حرام كيفما كانت مصادرها وأنه لا يحل شيءٌ منها قَلّ أو كَثُر ، ذكر الدليل على ذلك من السنّة ، وهو ما أخرجه الدارقطني عن ابن عمر قال : قال رسول اللّه ﷺ : « كلُّ مسكرٍ خَمْرٌ ، وكلُّ خمرٍ حرام »[4].

وكذلك أخرج الدارقطني عن عائشة قالت: قال رسول اللّه ﷺ: «كل مسكر حرام ، وما أسكر كثيرُه فقليلُه حرام ، وما أسكر الفرَقُ منه فالمَجّةُ منه حرام»[5].

وإذا ذكر الفقيه أنّ لحم الخيل مباحٌ أكلُه ذَكَر الدليل على ذلك من السنّة ، وهو ما أخرجه أبو داود عن جابر بن عبد اللّه قال: «نهانا رسول اللّه ﷺ يوم خيبر عن لحوم الحُمُر ، وأَذِنَ لنا في لحوم الخيل »[6].

* * *

(1) أبو داود ج 3 ص 300.
(2) الدارقطني ج 4 ص 249.
(3) الدارقطني ج 3 ص 26.
(4) الدارقطني ج 4 ص 249.
(5) الدارقطني ج 4 ص 250. والفَرَقُ : مكيالٌ سعتُه 244, 8 لتراً . انظر المصباح المنير (2/ 722) معجم لغة الفقهاء ص (344) .
(6) أبو داود ج 3 ص 351.

استمداد أصول الفقه

علم أصول الفقه مستمد من علوم متفرقة ، وهي في جملتها عدة علوم هي :

الأول : علم الكلام : وهو الكلام في الحَسَن والقبيح ، ويراد بهما البحث عن كون الشيء ملائمًا للطبع أو منافرًا ، أو كون الشيء صفة كمال أو صفة نقص ، كأن نقول : العلم حسن ، والجهل قبيح . وبهذا التفسير لا نزاع في كون هذين عقليين .

على أن المعلوم من مذهب أهل السنّة (رضي الله عنهم) أن الأحكام إنما تثبت من جهة الشرع لا من جهة العقل المحض ، فما معنى ما يَرِدُ في عبارات لأهل السنّة من الفقهاء من قولهم : هذا حرام بالعقل ، أو هذا جائز بالعقل ؟ ونحو ذلك .

والجواب أن المراد من ذلك ، إما القياس وهو حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة[1] وإنما يدرك ذلك بالعقل ، ولا جرم أن العقل يناط به إدراك مثل هذا المعنى .

أو أن المراد القاعدة الكلية ، فهي لما ثبتت من الشرع ورأينا الفرع الجزئي من جملة أقسامها أدرك العقلُ دخولَ هذا الجزء في القاعدة ، فقيل : ثبت بالعقل .

وذلك كأن نقول : الوتر يُصَلّى على الراحلة ، وكل ما يُصَلى على الراحلة فهو سنة ، فالوتر إذن سنّةٌ بالعقل ، بمعنى أن العقل أدرك هذه النتيجة ، لا أنه جعل الوتر سنّة[2].

الثاني : اللغة العربية : وذلك لأن فَهْمَ الكتاب والسنّة والاستدلالَ بهما يَعِزُّ حصولهما أو الظفر بهما من غير الوقوف على علوم اللغة العربية ؛ لأن هذين المصدرين العظيمين (الكتاب والسنّة) عربيان ، وبذلك فإن العربية واحدة من الروافد التي يَسْتمد منها علمُ الأصول معانيَه وتفصيلاتِه ، وذلك كعلم النحو ،

---

(1) إرشاد الفحول ص 198 والمستصفى ج 2 ص 54 وانظر شرح تنقيح الفصول للقرافي ص 383.

(2) الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي ج 1 ص 135، 136 وانظر إرشاد الفحول للشوكاني ص 5 وشرح تنقيح الفصول ص 88 والإحكام للآمدي ج 1 ص 6.

وهو الكلام في معاني الحروف التي يحتاج إليها الفقيه ، إلى غير ذلك من علوم اللغة كالكلام في معنى الأمر والنهي ، وصيغ العموم ، والمجمل والمبين والمطلق والمقيد ونحو ذلك[1].

الثالث : علم الحديث : وهو الكلام في الأخبار ، وذلك من حيث مراتبها ودرجاتها في القوة والضعف أو الثبوت وعدمه ، فيقف على متواترها وآحادها ليُعْلَم القطعيُّ منها والظني ، فَيُقَدم الأولُ منهما من حيث الحجية عند التعارض ، وكذلك يَقِفُ على المتقدِّم منها والمتأخر ؛ لِيُمْكِنَ التعويلُ - بعد ذلك - على الخبر المتأخر لدى تعارض الأخبار في المسألة[2].

الرابع : الأحكام الشرعية : وذلك من حيث تصورها ؛ لأن المقصود إثباتها أو نفيها ، وذلك كأن نقول : الأمر للوجوب ، والنهي للتحريم ، والصلاة واجبة ، والربا حرام ، ونحو ذلك[3].

* * *

(1) إرشاد الفحول ص 6 والإبهاج في شرح المنهاج جـ 1 ص 7.

(2) الإبهاج في شرح المنهاج جـ 1 ص 7.

(3) إرشاد الفحول ص 6.

الفرق بين أصول الفقه والقواعد الفقهية

ربما يقع كثيرٌ من الناس في الخلط بين أصول الفقه والقواعد الفقهية فيظنون أنهما مترادفان يحملان معنى واحدًا متجانسًا ، وهما في الحقيقة عِلْمان متباينان من حيث الكيفية والمقصود مع أنهما قد يتفقان في كون كل واحد منهما قواعدَ كليةً يندرج تحتها قضايا جزئية .

على أن علماء الأصول قد ذهبوا إلى أن المراد من أصول الفقه معرفة أدلة الفقه الإجمالية وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد[1] أو هو استنباط الفروع الفقهية من أدلتها ، والمراد بأدلة الفقه ما كان مُتَّفَقًا عليها أو مختلفا فيها ، أما المتفق عليه فهي : الكتاب والسنّة والإجماع والقياس ، وأما المختلف فيها مثل : الاستحسان والاستصلاح والعرف وغير ذلك ، فسيأتي في موضعه إن شاء اللّه .

فالأصولي يبحث في هذه الأدلة الإجمالية ليتوصل من خلالها إلى القواعد التي تُمَكنه من فَهْم الأحكام واستخراجها من مصادرها ، وذلك مبني على أن أصول الفقه تعني إدراك القواعد التي يُتَوَصّل بها إلى استنباط الفقه وهو ما قاله الكمال بن الهمام ، وذلك يعني أن أصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتبين منها كيفية استنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية . وعلى هذا يتقرر في علم الأصول أن الأمر يقتضي الوجوب ، وأن النهي يقتضي التحريم ، وأن الدليل المانع مُقَدّم على الدليل المبيح ، وأن الخاص مقدم على العام ، وأن المتواتر مقدم على الآحاد[2].

ومن جملة القواعد الأصولية - مثلًا - ما ذهب إليه الإمام الشافعي وجماهير أهل السنّة إلى أن الطهارة والنجاسة وسائرَ المعاني الشرعية كالرقّ والعتق والحرية وسائر الأحكام الشرعية ككون المحلِ طاهرًا أو نجسًا ، وكون الشخص حرًا أو مملوكا - ليست من صفات الأعيان المنسوبة إليها بل أثبتها اللّه تَعَبُّدًا غير مُعَلّلة ، لا رادّ لقضائه ولا مُعَقّب لحكمه ، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون .

---

(1) الإبهاج ج 1 ص 19.

(2) انظر مقدمة الدكتور محمد مذكور على كتاب تخريج الفروع على الأصول للزنجاني تحقيق الدكتور محمد أديب صالح ص 29.

وقد خالفهم في ذلك علماء الأصول من الحنفية ؛ إذ قالوا : إن الأحكام الشرعية صفات للمحالّ والأعيان المنسوبة إليها أثبتها اللّه تعالى وشرعها مُعَللة بمصالح العباد لا غير ، كما أن الحُسْن والقُبْح والوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة ، من صفات الأفعال التي تُضاف إليها ، غير أنهم قسموا أحكام الأفعال إلى ما يُعْرف بمجرد العقل وإلى ما يُعْرف بأدلة الشرع ، أما أحكام الأعيان فقد اتفقوا على أنها كلّها تُعْرف بأدلة شرعية ولا تعرف بمجرد العقل ، وأنها كلها تثبت بإثبات اللّه تعالى .

إذا ثبت هذا فإن الإمام الشافعي (رحمه اللّه) حيث يرى أن التعبد في الأحكام هو الأصل فقد غلّبَ احتمالَ التعبد وبنى مسائلَه في الفروع عليه . لكن أبا حنيفة (رحمه اللّه) حيث يرى أن التعليل هو الأصل قد بنى مسائله في الفروع عليه ، فتفرع عن هذين الأصلين كثير من المسائل منها :

أن الماء يتعيَّن - دون غيره - لإزالة النجاسة عند الشافعي (رحمه اللّه) ولا مَساغ لغير الماء أن يُلْحَق بالماء ؛ تغليبًا للتعبُّدِ .

أما الإمام أبو حنيفة ، فقد ألحق بالماءِ كلَّ مائع طاهر مزيل للعين والأثر ؛ تغليبًا للتعليل .

ومنها : أن الوضوء بنبيذ التمر عند عدم الماء في السفر لا يجوز عند الشافعي، لكنه عند أبي حنيفة جائز .

ومنها : أن غير الفاتحة لا يقوم مقامَها في الصلاة شيءٌ عند الإمام الشافعي وعلماءِ المذهب ؛ وذلك لاحتمال التعبد بالإعجاز اللفظي والمعنوي، أما عند الحنفية ، فإن غير الفاتحة من القرآن يقوم مقامها في الصلاة ؛ اعتمادًا على المعنى .

ومنها : أن تخليل الخمر عند الشافعية حرام ، وعليه فإن الخلّ الحاصل من الخمر نجس . أما عند الحنفية فالخل الحاصل من الخمر طاهر ؛ بزوالِ علة النجاسة كما في الدباغ[1].

ومن القواعد الأصولية ما يُعرف بمسألة « الزيادة على النص » [2] فهي عند

(1) تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص 4- 8.

(2) وحاصلها أن نصًا كقوله تعالى : ﴿ فاقرءوا ما تيسّر من القرآن ﴾ (المزمل : 20) يستفاد منه - عند=

الحنفية نسخ للنص ، فهي بذلك لا تجوز إلا بما يجوز النسخ به ، لكنها عند الشافعية ليست نسخًا .

ويتفرع عن هذا الأصل مسائل :

منها : أن النية في الوضوء واجبةٌ عند الشافعية ؛ لأن اشتراطها (النية) لا يُوجب نسخًا ، أما عند الحنفية فالنية لا تجب ؛ لأن اللّه تعالى ذكر غسل الأعضاء الأربعة في الوضوء ولم يَذْكر النية ، فمن أوجبها فقد زاد على النص ؛ فيعد ناسخًا ، ومثله لا ينسخ به ؛ لأنه يفقد شرط التواتر .

ومنها : أن القضاء بالشاهد واليمين في الأموال أو ما يؤول إليها جائزٌ عند الشافعية ؛ وذلك للأخبار والآثار الواردة في ذلك ، أما عند الحنفية فلا يجوز ؛ لأن اللّه تعالى ذكر الرجلين ، والرجلَ والمرأتين ولم يذكر الشاهد واليمين ، فمن عمل بهما فقد زاد على النص[1].

إلى غير ذلك من القواعد الأصولية التي يقف عليها علماء الأصول استنادًا إلى الأدلة ، والتي يتخرج عليها المسائلُ الفرعية الفقهية .

أما القواعد الفقهية ، فهي جَمْعُ المسائل المتشابهة من الأحكام الفقهية في قاعدة كلية جامعة أو هي القواعد الكلية التي يندرج تحتها مجموعة من الأحكام الشرعية المتشابهة ، وذلك كقاعدة الضمان بالإتلاف ، فهي قاعدة شمولية تتناول كل صور الضمان لمختلف الإتلافات ، وهي كقولهم : من أتلف شيئًا فعليه ضمانه . ومثل هذه المقولة يغني عن إيراد الكثير من الجزئيات الفرعية لكل صور الإتلاف .

= الحنفية – أن الفاتحة لا يتعين قراءتُها في الصلاة ، وأنه يجوز – بناء على عموم الآية – قراءةُ آيات أخرى بدلاً من الفاتحة وتكون صلاتُه صحيحةً ، فإذا جاء نصٌ ليس في قوة الآية من حيث التواتر كقوله ﷺ : « لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب » – وهو حديث صحيح رواه مسلم (1/ 295) – فإنه يُعَدُّ – عند الحنفية – ناسخًا للآية ، ولا يصلح أن يكون ناسخًا لها بسبب عدم تواتره ؛ ومن ثَمّ فلا يأخذون به ، ويقدمون عليه عموم الآية . أما عند الشافعية ومن وافقهم ، فإن هذا الحديث لا يُعَدُّ ناسخًا للآية وإنما هو مُخَصِّص لعمومها فقط ؛ ومن ثَمّ فإنه يتعين قراءتُها في الصلاة ولا يجزئ قراءةُ غيرها .

(1) تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص 10، 11.

وكقاعدة : المشقةُ تَجْلب التيسير . والأصل في هذه القاعدة قوله تعالى : ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾[1] ، وقوله تعالى : ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾[2] وفيه من أدلة السنة قولُه ﷺ « بُعثت بالحنيفية السمحة »[3]. وهذه القاعدة شمولية تتناول كل صور المشقة في مختلف أوجه الحياة من عبادات ومعاملات وغيرها بما يقتضي تيسيرًا في الحكم ، رفعًا للحرج ، وقد قال العلماء في هذا : يتخرج على هذه القاعدة جميعُ رخص الشرع وتخفيفاته ، وقالوا : إن أسباب التخفيف في العبادات وغيرها سبعة :

الأول : في السفر ، وهو نوعان :

أحدهما : ما يختص بالطويل ، وهو ثلاثة أيام ولياليها ، على الخلاف . ورخصُه : القصر ، والفطر ، والمسح أكثر من يوم وليلة ، وسقوط الأضحية .

وثانيهما : ما لايختص به . والمراد به مطلق الخروج عن العمران ، ورخصُه ترك الجمعة والعيدين والجماعة ، وجواز التنفُّل على الدابة ، وجواز التيمم ، واستحباب القرعة بين نسائه .

الثاني: المرض ، ورخصه كثيرة ، منها : التيمم عند الخوف على نفسه أو على عضو من أعضائه ، أو زيادة المرض أو بطئه ، والقعود في صلاة الفرض والاضطجاع فيها والإيماء ، والتخلّف عن الجماعة مع حصول الفضيلة ، والفطر في رمضان للشيخ الفاني مع وجوب الفدية عليه ، والتداوي بالنجاسات وبالخمر على أحد القولين ، وإباحة نظر الطبيب إلى العورة والسوأتين إذا كانت هناك حاجة وضرورة إلى ذلك .

الثالث : الإكراه .

الرابع : النسيان .

الخامس : الجهل .

---

(1) سورة البقرة الآية 185. (2) سورة الحج الآية 78.

(3) رواه أحمد في مسنده ، والطبراني والبزار وغيرهما عن ابن عباس . انظر الأشباه والنظائر للسيوطي ص 76.

السادس : العسر وعموم البلوى ، وذلك كالصلاة مع النجاسة المعفو عنها ، مثل دم القروح والدمامل والبراغيث والبق والقيح والصديد ، والبول المترشش على الثوب قدر رءوس الإبر ، وطين الشوارع وذرق الطيور إذا عَمّ في المساجد ، وما يصيب الحبَّ في الدوس من روث البقر وبوله ، وغير ذلك من النجاسات المعفو عنها لعمومِ البلوى ودفعًا للعسر وطلبًا للتيسير على العباد .

السابع : النقص ، ووجه ذلك أن النفوس قد جُبلت على حب الكمال فناسبه التخفيف ، والنقص بذاته نوعٌ من المشقة فناسب ذلك التخفيف في التكليفات . فمن ذلك : عدم تكليف الصبي والمجنون وعدم تكليف النساء بكثير مما يجب على الرجال ، كالجماعة والجمعة والجهاد والجزية وتحمل العقل (الدية) وغير ذلك ، وإباحة لبس الحرير والذهب ، وعدم تكليف الأرقاء بكثير مما على الأحرار ، إلى غير ذلك من أنواع التخفيف[1].

وكقاعدة : العادة مُحَكَّمة ، وأصلها قوله - عليه الصلاة والسلام - : « ما رآه المسلمون حَسَنًا فهو عند الله حَسَن » [2] ، والعادة والعرف مما يرجع إليهما في الفقه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك أصلًا في الشريعة يُعَوَّل عليه في كثير من القضايا ، ومما ذكر في تعريف العادة أنها عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المقبولة عند الطباع السليمة .

ومما يتفرع عن هذه القاعدة : حَدّ الماء الجاري ، والأصح أنه ما يعده الناس جاريًا ، ومنها : وقوع البعر الكثير في البئر ، والأصح أن الكثير ما لا يستكثره الناظر ، ومنها : حدّ الماء الكثير الملحق بالجاري ، والأصح تفويضه إلى رأي المبتلى به لا التقدير بشيء من العشر في العشر ونحوه ، ومنها : الحيض والنفاس ، فقد قالوا : لو زاد الدم على أكثر من الحيض والنفاس يُرَدّ ذلك إلى أيام عادتها .

ومنها : العمل المفْسِد للصلاة مُفَوَّض إلى العرف ، فإن كان بحيث لو رآه الناظر ظَنَّ أنه ليس في صلاة.

---

(1) الأشباه والنظائر للسيوطي ص 76- 81 والأشباه والنظائر لابن نجيم ص 75- 82.

(2) رواه أحمد في مسنده عن عبد الله بن مسعود مرفوعاً .انظر الأشباه والنظائر للسيوطي ص 89.

ومنها : صوم يوم الشك ، فإنه لا يكره لمن له عادة وكذا صوم يومين قبله ، ومنها قبول الهدية للقاضي ممن له عادة بالإهداء له قبل توليته بشرط أن لا يزيد على العادة ، فإن زاد عليها رَدَّ الزائد[1]

وكقاعدة : من استعجل الشيء قبل أوانه عُوقِبَ بحرمانه ، ومن فروع هذه القاعدة : إذا خُللت الخمرة بطرح شيء فيها لم تَطْهُر ، ونظير ذلك إذا ذبح الحمار ليؤخذ جلده لم يَجُزْ .

ومنها : حرمان قاتل مورثه من الإرث ، ومنها : لو طلقها ثلاثًا بلا رضاها قاصدًا حرمانَها من الإرث في مرض موته ، فإنها ترثه[2].

وثمة قواعد فقهية أخرى كثيرة ، مثل : قاعدة : إذا ضاق الأمر اتسع . وقاعدة : الضرر يُزال ، وقاعدة : تَصَرُّف الإمام على الرعية مَنُوطٌ بالمصلحة ، وقاعدة : الدفع أقوى من الرفع ، وقاعدة الرخص لا تُنَاط بالمعاصي ، وقاعدة : لا يُنْسَب لساكتٍ قولٌ ، وقاعدة : المشغول لا يُشْغَلَ[3].

* * *

(1) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص 93، 94 والأشباه والنظائر للسيوطي ص 89- 92.

(2) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص 158 والأشباه والنظائر للسيوطي ص 152، 153.

(3) شرح مجلة الأحكام الشرعية إعداد سليم رستم باز ص 38، 39، 42، 47؛ والأشباه والنظائر لابن نجيم ص 85، 123، 154؛ والأشباه والنظائر للسيوطي ص 76، 83، 121، 138، 142، 151.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الباب الأول

الأحكام الشرعية

نتناول في هذا الباب الكلامَ عن أربعة فصول ، وهي: الحكم ، والحاكم ، والمحكوم فيه ، والمحكوم عليه .

الفصل الأول : الحكم

تعريف الحكم : الحكم الشرعي هو خطابُ اللّه تعالى المتعلّق بأفعال المكلّفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوَضْع .

فالخطاب يُراد به توجيهُ الكلام نحو الغير للإفهام ، وبإضافته إلى اللّه خرج خطابُ مَنْ سواه ؛ إذ لا حُكْمَ إلا حُكْمُه ، وبهذا يخرج خطاب الملائكة والجن والإنس ، والرسول ﷺ إنما وَجَبت طاعتُه بإيجاب اللّه إياها .

فإن قيل : ثمة أحكام أخرى ثابتة بأدلة أخرى ، كقولِ الرسول ﷺ وفعْلِه وكذا الإجماع والقياس وغير ذلك من الأدلة الشرعية ، فقد أخرجها التعريف بقوله عن الحكم : هو خطاب اللّه تعالى ، والجواب عن ذلك أن الحكم هو خطاب اللّه تعالى مطلقًا ، وهذه الأدلة الأخرى إنما هي مُعَرِّفات لخطاب اللّه تعالى لا مُثْبتات له . وهي – عند التحقيق – مستفادة من خطاب اللّه في نصوصه الكريمة ، فهي في الحقيقة خطابٌ مِنَ الشارع غيرُ مباشر ، بخلاف الخطاب من اللّه فهو نصوص مباشرة خُوطِب بها المكلفون ، وعلى هذا ، فإن كل دليل شرعي يتعلق بفعل من أفعال المكلفين طلبًا أو تخييرًا أو وضعًا هو حكم شرعي في تصور الأصوليين[1].

أما قوله : «المتعلّق بأفعال المكلفين» فقد احترز به عن المتعلق بذاته الكريمة ، وذلك كقوله تعالى : ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ﴾[2].

وكذلك المتعلق بالجمادات كقوله تعالى : ﴿ وَيَوْمَ نُسَيِّرُ ٱلْجِبَالَ وَتَرَى ٱلْأَرْضَ بَارِزَةً

(1) شرح الإسنوي على المنهاج ج 1 ص 31 وانظر أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف ص (101) .

(2) سورة آل عمران الآية (18) .

وَحَشَرْنَٰهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا ﴾[1] ، فإن ذلك خطاب من اللّه تعالى ، ومع ذلك فليس ذلك بحكم شرعي ؛ لعدم تعلقه بأفعال المكلفين .

وقد يقال : تقييد « الحكم » بالتعلق « بالفعل » يُخْرِج ما كان متعلقا بالاعتقاد ، كأصول الدين ، وما كان متعلقًا بالأخلاق كتحريم الغيبة والنميمة ، ويخرج أيضًا وجوب النية مع أن جميع ذلك أحكام شرعية !

ويجاب عن ذلك بأنه يمكن حَمْلُ الفعل الوارد في تعريف الحكم على ما يَصْدر من المكلّف من قول أو عمل أو نية ، فهو بذلك أعم من مجرد العمل[2].

وقوله : « بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع » الاقتضاء هو الطلب ، وهو ينقسم إلى طلب فعل وطلب ترك ، وطلبُ الفعل إن كان جازمًا فهو الإيجاب ، وإن كان غير جازم فهو الندب . وطلب الترك إن كان جازما فهو التحريم ، وإن كان غير جازم فهو الكراهة .

وأما التخيير فهو الإباحة ، وأما الوَضْعُ فهو السبب والشرط والمانع ، فالأحكام على ذلك ثمانية : خمسةٌ تكليفية ، وهي : الواجب ، والمحظور ، والمندوب ، والمكروه ، والمباح . وثلاثةٌ أخرى وضعية : وهي السبب ، والشرط ، والمانع .

وسُمِّيَتْ وضعية؛ لأن الشارع وضعها علامات لأحكام تكليفية وجودًا وانتفاء[3].

وعلى هذا ينقسم الحكم الشرعي إلى قسمين : حكم تكليفي ، وحكم وضعي ، فالحكم التكليفي : هو ما اقتضى طَلَبَ فعلٍ من المكلف ، أو كَفَّه عن فعل ، أو تخييره بين الفعل والكف عنه .

ومن الأمثلة على طلب الفعل من المكلّف قولُه تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ [4].

---

(1) سورة الكهف الآية (47) . (2) شرح الإسنوي على المنهاج ج 1 ص 32 وانظر إرشاد الفحول ص 6.
(3) إرشاد الفحول ص 6 والمستصفى ج 1 ص 6 وشرح البناني على جمع الجوامع ج 1 ص 40 وحاشية التفتازاني على مختصر ابن الحاجب ج 1 ص 222 وأصول الفقه لعبد الوهاب خلاف ص 101.
(4) سورة آل عمران الآية (97) .

وقوله تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴾[1].

أما مثالُ ما يقتضي طلبَ الكفِّ من المكلف عن الفعل فكقوله تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ زَحۡفٗا فَلَا تُوَلُّوهُمُ ٱلۡأَدۡبَارَ ﴾[2].

وكذلك قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ ﴾[3].

أما مثال ما يقتضي تخييرَ المكلف بين الفعل والتَّرْك ، فكقوله تعالى : ﴿ وَإِذَا ضَرَبۡتُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَلَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَن تَقۡصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ ﴾[4].

وكذلك قوله تعالى : ﴿ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِۗ ﴾[5].

أما الحكم الوضعي : فهو رَبْطُ الشارع بين أمرين ، فيجعل أحدهما سببًا للآخر أو شرطًا أو مانعًا[6].

أما السبب ، فهو جَعْلُ وصفٍ ظاهر مُنْضبط مناطًا لوجودِ حكمٍ – أي يستلزم وجودُه وجودَه – فهو ما يلزم من وجودِهِ الوجودُ ، ومن عدمِه العَدَمُ[7].

ومن الأمثلة على السبب قوله تعالى : ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ ﴾[8] فقد جعلَ رؤيةَ هلال رمضان سببًا لوجوب الصوم .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ ﴾[9] فقد جعل الزنا سببًا لإيجاب الحدّ جلدًا إذا لم يكن الزاني محصنًا .

ومن الأمثلة على ذلك من السنة ما أخرجه أحمد في مسنده عن ابن مسعود عن النبي ﷺ « مَنْ قتل حيةً فكأنما قتل رجلاً مشركًا قد حلّ دَمُه » [10] ، فقد

(1) سورة البقرة الآية (183) .

(2) سورة الأنفال الآية (15) .

(3) سورة آل عمران الآية (130) .

(4) سورة النساء الآية (101) .

(5) سورة البقرة الآية (230) .

(6) أصول الفقه للشيخ أبي زهرة ص 27 وأصول الفقه لعبد الوهاب خلاف ص 103 وأصول الفقه لمحمد الخضري ص 18.

(7) إرشاد الفحول ص 6.

(8) سورة البقرة الآية (185) .

(9) سورة النور الآية (2) .

(10) رواه السيوطي في الجامع الصغير ج 2 ص 629.

جعل قَتْلَ الحية سببًا في الحظوة بالأجر الكبير بما يكافئ قتل الرجل المشرك حلالِ الدم .

أما الشرط ، فهو الحكم على الوصف بكونه شرطًا للحكم ، وحقيقةُ الشرط هو ما كان عدمُه يستلزم عدمَ الحكم ، فهو وصفٌ ظاهر منضبط يستلزم ذلك . ومثالُه : أن الحول شرط في وجوب الزكاة ، فعدمُه يَسْتلزم عدمَ وجوبها ، وكذا القدرة على التسليم شرطٌ في صحة البيع ؛ فعدمُها يستلزم عدمَ صحته ، وكذا الإحصان شرط في سببية الزنا للرجم ؛ فعدمُه يستلزم عدمها .

أما المانع ، فهو وصف ظاهر منضبط يستلزم وجودُه حكمةً تَسْتلزم عدمَ الحكم أو عدمَ السبب ، كوجود الأبوة ؛ فإنه يستلزم عدم ثبوت الاقتصاص للابن من الأب ؛ لأن كونَ الأبِ سببًا لوجود الابن ، يقتضي أن لا يصير الابن سببًا لعدمه[1].

وفي هذا أخرج الترمذي بإسناده عن عمر بن الخطاب قال : سمعت رسول اللّه ﷺ يقول : « لا يقاد الوالد بالولد »[2].

وكذلك اختلاف الملة يستلزم عدمَ التوارث بين المختلفين ، وفى هذا أخرج الترمذي بإسناده عن جابر عن النبي ﷺ قال : « لا يتوارث أهل ملتين »[3]. وكذلك أخرج الترمذي عن أسامة بن زيد أن رسول اللّه ﷺ قال : « لا يرث المسلمُ الكافرَ ولا الكافرُ المسلم »[4].

وكذلك القتل العمد بلا خلاف - والخطأ على الخلاف - يستلزم وجودُه عدمَ توريث القاتل ، وفي هذا أخرج الترمذي بإسناده عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال : « القاتلُ لا يَرِثُ »[5] .

وجملة القول : أن الحكم التكليفي يُراد به طلبُ الفعل من المكلف أو الكفّ عنه أو تخييره فيه ، أما الحكم الوضعي فلا يراد به تكليف أو تخيير ، وإنما يراد به الربط بين أمرين ليكون أحدُهما سببًا أو شرطًا أو مانعًا ، والآخر مسببًا أو مشروطًا أو ممنوعًا[6] .

(1) إرشاد الفحول ص 6 ، 7 وانظر الإبهاج في شرح المنهاج جـ 1 ص 48 وشرح تنقيح الفصول ص 79-83.

(2) سنن الترمذي ج 4 ص 18.
(3) سنن الترمذي ج 4 ص 424.

(4) سنن الترمذي ج 4 ص 423.
(5) سنن الترمذي ج 4 ص 425.

(6) أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف ص 103 ، وأصول الفقه للشيخ محمد أبي زهرة ص 28 ، وأصول الفقه لمحمد الخضري ص 18.

أقسام الحكم التكليفي

يتبيّن مما سبق أن الحكم التكليفي ما طلب الشارعُ من المكلّف فعلَه أو الكفَّ عنه أو تخييره فيه ، على أن طلب الشارع للفعل تتفاوت قوتُه من حيث الإلزام وعدمه ، فإنْ كان طلبُ الفعل يفيد الإِلزام كان واجبًا ، وإن كان لا يفيد الإِلزام كان مندوبًا .

وكذلك الكف عن الفعل من المكلف ، إن كان طلبُ الكفِّ يقتضي الإِلزام فهو الحرام ، وإن كان طلب الكف لا يقتضي الإِلزام فهو المكروه .

أما التخيير ، فهو يفيد الإِباحة .

وعلى هذا ، فإن أقسام الحكم التكليفي خمسة هي: الواجب ، والمندوب ، والحرام ، والمكروه ، والمباح .

وقد ذهب إلى هذا التقسيم جمهورُ الأصوليين :

قال الإمام الغزالي في المستصفى في هذا الصدد : إن أقسام الأحكام الثابتة لأفعال المكلفين خمسة : الواجب ، والمحظور ، والمباح ، والمندوب ، والمكروه . ووجه هذه القسمة أن خطاب الشرع إما أن يَرِدَ باقتضاءِ الفعل ، أو اقتضاءِ الترك ، أو التخيير بين الفعل والترك ، فإن وَرَدَ باقتضاء الفعل فهو أمرٌ ، فإما أن يقترن به الإِشعار بعقابٍ على الترك فيكون واجبًا ، أو لا يقترن فيكون ندبًا ، والذي وَرَدَ باقتضاء الترك ، فإن أشْعَرَ بالعقاب على الفعل ، فَحَظْرٌ ، وإلا فكراهيةٌ ، وإن وَرَدَ بالتخيير فهو مباح [1].

أما الحنفية ، فقد قسموا الحكم التكليفي إلى سبعة أقسام ، وذلك بالتفريق بين الواجب والفرض ، وكذا التفريق بين المكروه تحريمًا والمكروهِ تنزيها ، وعلى هذا فإنّ أقسام الحكم التكليفي عند الحنفية سبعة . وهي: الفرض ، والواجب ، والمندوب ، والحرام ، والمكروه كراهة تحريمية ، والمكروه كراهة تنزيهية. والمباح[2] .

وسنعرض لبيانِ ذلك عند الكلام عن هذه الأقسام .

---

(1) المستصفى ج 1 ص 42.

(2) إرشاد الفحول ص6 ، والمستصفى ج1 ص18 ، وشرح تنقيح الفصول ص70 ، وأصول الفقه للشيخ أبي زهرة ص28 ، وأصول الفقه لعبد الوهاب خلاف ص 103 ، والوسيط في أصول الفقه للدكتور وهبة الزحيلي ص 42 وما بعدها.

الواجب

تعريفه : هو الذي يُذَمّ شرعًا تاركُه قصدًا مطلقا ، وقولُه « قصدًا » أي من غير عذر ، وقوله : « مطلقًا » أي تاركًا له في جميع أوقاته في الواجب الموسع ، وتاركًا لبدله أيضا في الواجب المخيَّر ، ومن جميع المكلفين في الواجب على الكفاية . والمراد بالذم شرعًا هو اقترانُه بالتنصيص من الشارع على الذم أو بما يدل على ذلك ، وذلك مبني على أنه لا حكم للعقل في الشرعيات .

وقيل في تعريفه : ما يثاب على فِعْلِه ويُعاقب على تَرْكِه . وقيل : ما يجب بتركِه العقابُ ، وقيل : ما يَصير المكلفُ بتركِه عاصيًا ، وقيل : ما يُمْدح فاعله ويذم تاركه[1].

ومن الأمثلة على الواجب الذي يُثاب فاعلُه ويذم تاركُه ويُعَاقب ، قوله تعالى : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ﴾[2] فقد جعل القتال واجبًا على المسلمين لدفع الشر والفساد عن المسلمين ، والوجوبُ مستفادٌ من صيغة الطلب الجازم بالفعل وهو القتال .

وقوله تعالى : ﴿ وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً ﴾[3] فقد أوجب الله تعالى على الأزواج أن يُعْطوا الزوجاتِ مُهُورَهن ، وهذا طلب جازم يفيد بصيغته الوجوب .

وقوله تعالى : ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ﴾[4] فطاعة الوالدين واجبة ؛ بما تضمَّنه النصُّ الكريم من طلب جازم يُفيد الوجوب .

وجديرٌ بالذكر هنا أن الواجب يُرادِف الفرضَ عند جمهور الأصوليين ، فالواجبُ والفرض اسمان لِمُسَمًّى واحدٍ ؛ فهما مترادفان ، كالحتم واللازم ، يراد بهما ما يُمْدَح فاعلُه ويُذَم تاركُه ، أو هو ما يُثاب على فِعْلِه ويُعاقب على تركه[5].

---

(1) شرح البدخشي على المنهاج ج 1 ص 41 والإحكام للآمدي ج 1 ص 74 وإرشاد الفحول ص 6 والمستصفى ج 1 ص 18.

(2) سورة البقرة الآية (216) . (3) سورة النساء الآية (4) .

(4) سورة الإسراء الآية (23) .

(5) شرح الإسنوي على المنهاج ج 1 ص 45 ومعه شرح البدخشي على المنهاج ج 1 ص 43 والمستصفى ج 1 ص 42 والتبصرة في أصول الأحكام للفيروزابادي ص 94 والإحكام للآمدي ج 1 ص 75.

أما الحنفية ، فقد اصطلحوا على تخصيص اسم « الفرض » بما يُقْطع بوجوبه ، وكذا تخصيص اسم « الواجب » بما لا يدرك إلا ظنًّا [1].

وتفصيل ذلك عند الحنفية أن الفرض اسمٌ لمقدر شرعًا لا يحتمل الزيادة والنقصان ، وهو مقطوع به ؛ لكونه ثابتًا بدليل مُوجِب للعلم قطعًا من الكتاب أو السنة المتواترة أو الإجماع ، وفي الاسم ما يدل على ذلك كلّه ، فإن الفرض لغةً التقدير . قال اللّه تعالى : ﴿ فَنِصۡفُ مَا فَرَضۡتُمۡ ﴾[2] أي قَدَّرْتُم بالتسمية ، وقال تعالى : ﴿ سُورَةٌ أَنزَلۡنَٰهَا وَفَرَضۡنَٰهَا ﴾ [3] أي قطعنا الأحكام فيها قطعًا ، وفي هذا الاسم ما يُشير إلى شدة الرعاية في الحفظ ؛ لأنه مقطوع به ، ويشير أيضا إلى التخفيف ؛ لأنه مُقَدّر متناهٍ ؛ كيلا يصعب علينا أداؤه ، وبيان هذا القسم في الإيمان باللّه تعالى والصلاة والزكاة والصوم والحج ، فإن التصديق بالقلب والإقرارَ باللسان بعد المعرفة فرضٌ مقطوع به ، وكذا العبادات التي هي أركان الدين مقدرة متناهية مقطوع بها ، وحكم هذا القسم (الفرض) شرعًا أنه مُوجِبٌ للعلم اعتقادًا باعتبار أنه ثابت بدليل مقطوع به ؛ ولهذا يَكْفُرُ جاحِدُه .

أما الواجب ، فهو ما يكون لازمَ الأداءِ شرعًا ولازم الترك فيما يَرْجِع إلى الحل والحرمة ، والاسم مأخوذ من « الوجوب » وهو « السقوط » . قال اللّه تعالى : ﴿ فَإِذَا وَجَبَتۡ جُنُوبُهَا ﴾[4] أي سقطت على الأرض ، فما يكون ساقطًا على المرء عملا بلزومه إياه من غير أن يكون دليلُه موجبًا للعلم قطعاً ، يُسَمى واجبًا ، أو هو ساقطٌ في حق الاعتقاد قطعًا ، وإن كان ثابتًا في حق لزوم الأداء عملًا .

والفرض والواجب كل واحد منهما لازم إلا أن تأثير الفرضية أكثر ؛ فما كان ثابتًا بدليل موجب للعمل والعلم قطعًا يُسَمَّى فرضًا ، وما كان ثابتًا بدليل موجبٍ للعمل غير موجبٍ للعلم يقينًا - باعتبار شبهةٍ في طريق ثبوته - يُسَمَّى واجبًا ، أي أنه - لِشُبْهَةٍ في دليله - يرد عليه احتمال فَسُمِّي واجبًا . ومثال ذلك : تعيين

---

(1) التبصرة في أصول الأحكام للفيروزابادي ص 94 والإحكام للآمدي ج 1 ص 75.

(2) سورة البقرة الآية (237) . (3) سورة النور الآية (1) .

(4) سورة الحج الآية (36) .

قراءة الفاتحة في الصلاة والطهارة في الطواف والسعي في الحج ، وأصل العمرة والوتر .

وقالوا : إن الشافعي يُنْكر هذا القسمَ ويُلْحقه بالفرض ، مع أنه لا خلاف بيننا وبينه أن هذا التفاوت يتحقق في الدليل ، فإن خبر الواحد لا يوجب علم اليقين ؛ لاحتمالِ الغلط من الراوي ، وهو دليل موجب للعمل ، لِحُسْنِ الظنِّ بالراوي وترجُّح جانب الصدق بظهور عدالته ، فيثبت حكم هذا القسم بحسب دليله وهو أنه لا يَكْفُر جاحدُه ؛ لأن دليلَه لا يوجب علم اليقين ، ومع هذا فيجب العمل به ؛ لأن دليله موجب للعمل ، ولكنْ يُضَلل جاحده إذا لم يكن متأولًا ، بل كان رَادًّا لخبر الواحد ، فإن كان متأولًا في ذلك - مع القول بوجوب العمل بخبر الواحد - فإنه عندئذ لا يُضَلل ، ووجه ذلك : أن الدلالة قامت لنا على أن الزيادة على النص نسخ ، فلا يثبت إلا بما يثبت به النسخ ، ولا يثبت النسخُ بخبر الواحد ، فكذلك لا تثبت الزيادة فلا يكون خبر الآحاد موجبًا للعلم بهذا المعنى ، ولكن يَجِب العمل به ، كما قلنا .

ومن مقتضيات هذا القول أن فرضية القراءة في الصلوات ثابتةٌ بدليل مقطوع به ، وهو قوله تعالى : ﴿ فَٱقْرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ ﴾ [1]، وتعيينُ الفاتحة ثابتٌ بخبر الواحد ، فمن جعل ذلك فرضًا كان زائدًا على النص ، والقولُ بفرضية ما ثَبَت بخبر الواحد رَفْعٌ للدليل الذي فيه شبهة عن درجته أو حط للدليل الذي لا شبهة فيه عن درجته ، وكل واحد منهما تقصير لا يجوز المصير إليه بعد الوقوف عليه بالتأمل .

وكذلك أصل الركوع والسجود ثابتٌ بالنص ، وتعديل الأركان ثابت بخبر الواحد ، فلو أفسدنا الصلاة بترك التعديل كما نُفْسِدها بترك الفرضية كنا قد رفعنا خبر الواحد عن درجته في الحجة ، وكذلك الوتر ، فإنه ثابت بخبر الواحد ، فلو لم نُثبت صفة الوجوب فيه عملًا كان فيه إخراج خبر الواحد من أن يكون مُوجِبًا للعمل ، ولو جعلناه فرضًا كنا قد ألحقنا خبر الواحد بالنص الذي هو مقطوع به، وكذلك شرط

(1) سورة المزمل الآية (20) .

الطهارة في الطواف ، فإن فريضة الطواف ثابتة بدليل مقطوع به ، واشتراطُ الطهارة فيه ثابت بخبر الواحد حيث شَبَّهَهُ الرسولُ ﷺ بالصلاة ، فالقول بفساد أصل الطواف عند ترك الطهارة يكون إلحاقًا لدليله بالنص المقطوع به ، وكذلك السعي، فإن ثبوته بخبر الواحد ؛ لأن المنصوص عليه في الكتاب قوله تعالى : ﴿ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا ﴾[1] وهذا لا يوجب الفرضيةَ ، وكذلك العمرة ثابتة بخبر الواحد ، فأما الثابت بالنص فهو قوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ ﴾ [2] ، وكذلك الأضحية وصدقة الفطر تُخَرَّجَانِ على هذا أيضًا [3].

والخلاصة أن الواجب عند الجمهور يُرادفه الفرضُ ، وقالت الحنفية : إن ثبت التكليف بدليل قطعي مثل الكتاب أو السنة المتواترة ، فهو الفرضُ كالصلوات الخمس ، وإن ثبت بدليل ظني كخبرِ الواحد والقياسِ فهو الواجب ، وذلك كصلاةِ الوتر والعيدين .

وعلى هذا يتفق الحنفية مع الجمهور على لزوم كلٍّ مِنَ الفرض والواجب ، غيرَ أنهما يفترقان في مدى قوة الدليل في كل من الفرض والواجب ، فالأولُ ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه ، كالقراءة في الصلاة ، الثابتة بالكتاب الحكيم أو السنة المتواترة ، والثاني ما ثبت بدليل ظني فيه شبهةٌ كالوتر الثابت بخبر الواحد . وحكم الفرض عندهم اللزومُ عِلمًا وتصديقًا وعملاً ؛ فيكفر جاحِدُه ويفسق تاركُه بلا عذر ، وحكم الثاني اللزوم عملًا لا تصديقًا فلا يكفر جاحده ويفسق تاركه[4].

وقد ذهب بعض الأصوليين كالآمدي والفخر الرازي إلى أن هذا الخلاف لفظي وليس عمليًا ، غير أننا لدى التدقيق في فروع الحنفية نلاحظ أن ثمة آثارًا عملية تنبني على هذا الخلاف ، ومن جملة ذلك أن الصلاة عندهم بغير فاتحة الكتاب لا تَبْطل ؛ لأن قراءتها واجبة ، وذلك لثبوتِ التكليف بها بخبر الواحد ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام : « لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب »[5] وهو دليل ظني ؛

---

(1) سورة البقرة الآية (158) . (2) سورة آل عمران الآية (97) .

(3) أصول السرخسي ج 1 ص 110- 113.

(4) التبصرة في أصول الأحكام للفيروزابادي ص94 والإحكام للآمدي ج1 ص 75.

(5) رواه البخارى 1/ 192، ومسلم برقم 34، وأبو داود 822، والترمذى 247، وغيرهم.

لأنه خبرُ آحاد لا يُفيد غيرَ الظنية ، مع أن قراءة فاتحة الكتاب عند الجمهور فرضٌ ؛ لقوله تعالى : ﴿ فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِۚ ﴾ [1] وقد فسروا ذلك بأن المراد سورة الفاتحة ؛ لأن النبي ﷺ قال : « صلوا كما رأيتموني أصلي »[2] ، لكن الحنفية أخذوا بعموم الآية ، والعمومُ هنا يُفيد قراءة الفاتحةِ وغيرِها من القراءات في الكتاب الحكيم[3].

* * *

(1) سورة المزمل الآية (20) .

(2) رواه البخارى 1/ 162، والبيهقى 2/ 345.

(3) شرح الإسنوي على المنهاج 1/ 45، 46، وانظر : أصول الفقه للشيخ أبي زهرة ص 29، 30، والوسيط في أصول الفقه للدكتور وهبة الزحيلي ص (43) ، والإحكام للآمدي 1/ 75.

تقسيمات الواجب

للواجب أربعةُ أقسام ، وذلك من حيث اعتبارات مختلفة ، نعرض لها في هذا التفصيل :

التقسيم الأول : من حيث تعيين المطلوب :

وهو من هذا الاعتبار ينقسم إلى واجب مُعَيَّن وواجب مُخَيَّر ، والواجب المعين هو ما طلبه الشارع عينًا ، أي ما كان المطلوب فيه واحدًا من غير تخيير بينه وبين غيره ، وذلك كأداء الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان ، ونحو ذلك من الفرائض التي يَلتزم المكلف بالقيام بها عينًا دون أن يكون له مندوحة لاختيار غيرها ، وعلى هذا أكثرُ الواجبات .

أما الواجب المخير ، فهو ما طلبه الشارعُ مبهما ، وذلك في واحد من أمور معينة ، أي أن الواجب فيه لا يكون واحدًا بعينه بل يكون واحدًا من اثنين أو من ثلاثة أشياء ، وذلك كخصال الكفارة الثلاثة وهي المشار إليها في كفارة اليمين في قوله تعالى : ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ ﴾[1] وهذا مثال للواحد من خصال متعددة ؛ إذ خيّر الشارعُ الحالفَ الذي حنث في يمينه بين إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم أو عتق رقبة ، فأيّ هذه الخصالِ عَمِلَ برئَتْ ذمتُه من الواجب المطلوب منه.

ومثال التخيير بين اثنين ما كان للإمامة ، أي أن الواجب للإمامة أحد اثنين مستعدين لهذه الوجيبة (الإمامة) فإذا اخْتِيرَ أحدُهما لها فقد تَمَّ الواجب المطلوب ، وكذلك تخيير الإمام في أسرى الكفار بين المَنِّ عليهم أو الفداء ؛ وذلك

(1) سورة المائدة الآية (89) .

لقوله تعالى : ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا۟ ٱلْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ﴾[1].

وجملة القول : أن الواجب من هذا الاعتبار واحدٌ مبهمٍ من أمور معينة ؛ بحيث لو أتى بواحد منها فقد أتى بالواجب ، ولو تَرَكَ الجميع أثِمَ ولَحِقَه الذمُّ ، وهو مذهب الجمهور من أهل العلم .

وذهبت المعتزلة إلى وجوب الجميع ، أي أنه لا يجوز الإخلال بالجميع وذلك بترك جميع الخصال ، كخصال الكفارة مثلًا . وقالوا لا يجب الإتيان بالجميع وللمكلَّف أن يختار أيًّا كان ، وهذا بعينه مذهب الجمهور من أهل العلم ، وعلى هذا التفسير لا خلاف بين الجمهور والمعتزلة ؛ إذ مرادُهم (المعتزلة) بأن الكل واجبٌ : راجعٌ إلى المعنى الذي قصده الجمهور بوجوب واحد غير مُعَيَّن من الخصال المتعددة[2] .

التقسيم الثاني : من حيث وقت الأداء :

الواجب من حيث وقت أدائه نوعان : مطلق عن الوقت ، ومُقَيَّد به .

أما المطلق عن الوقت ، فهو ما أوجب الشارعُ فعلَه من غير تقييد بزمن معين ، فوجوبُه على التراخي ؛ إذ لا يثبت حكمُ وجوب الأداء على الفور بمطلق الأمر ، ومثاله : مَنْ نذر أن يعتكف شهرًا ، فإنه يعتكف أي شهر شاء ، وكذلك من نذر أن يصوم شهرًا ، صام أي شهر شاء ، وهو قول الحنفية وطائفة من علماء الأصول . وهو أن الأمر المطلق المجرد عن القرائن لا يَقْتضي الفور بل التراخي . واحتجوا في ذلك بأن الأمر له دلالة على استدعاء الفعل ولا دلالةَ له على الزمان ، بل الأزمنة كلُّها بالإضافة إليه سواءٌ[3].

(1) سورة محمد الآية (4) .

(2) شرح الإسنوي على المنهاج ج 1 ص 73، 74؛ والإحكام للآمدي ج 1 ص 76، 77؛ والإبهاج في شرح المنهاج ج 1 ص 13؛ وانظر أصول الفقه للشيخ أبي زهرة ص 33؛ والتبصرة في أصول الأحكام للفيروزابادي .

(3) أصول السرخسي ج 1 ص 26 وتخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص 40.

وذلك بخلاف الشافعية ؛ إذ قالوا : إنّ الأمر المطلق المجرد عن القرائن يقتضي الفور ، وهو مذهب أبي الحسن الكرخي من الحنفية ؛ إذ كان يقول : مطلق الأمر يُوجِب الأداءَ على الفور .

وقد احتج أصحابُ القول الأول - وهم القائلون بأن الأمر المطلق لا يدل على الفور - بأن الأمر له دلالة على استدعاء الفعل ولا دلالة له على الزمان ، وأن الأزمنة كلها بالإضافة إليه سواء ، بل إن حَظَّ الفعل من الوقت الثاني كحظه من الوقت الأول ، فكما جاز في الأول جاز في الثاني ، وقالوا أيضًا : إنا استدللنا بتأخير رسول الله ﷺ الحج - مع إمكان أدائه - على أن وقته موسع ، وهذا منه إشارة إلى أن موجب مطلق الأمر ليس على الفور حتى يقوم الدليل[1].

أما الواجب المقيد بزمن ، فهو ما طلبه الشارع من المكلَّف أن يفعله في وقت معين ، وهو ثلاثة أنواع :

الأول : الواجب المضيق : هو ما كان وقته مساويًا له وعلى قدره ، فيجوز التكليف به ، وذلك كصوم رمضان ؛ إذ لا يزيد الزمان فيه على الفعل الواجب ولا الفعل الواجب على الزمان ، أي أن وقت الواجب مساوٍ له ولا يزيد عليه ولا ينقص عنه . والمراد بالواجب هنا الصوم[2].

الثاني : الواجب الموسع : وصورته أن يزيد الوقت على الفعل ، فيقتضي ذلك إيقاع الفعل في جزء من أجزاء الوقت لعدم أولوية البعض ، ومثال ذلك صلاة الظهر مثلاً فإن وقتها يتسع لصلواتٍ كثيرة ، إذ يتسع لصلاة الظهر وغيرها ، وصلاة الظهر إنما تستوعب جزءًا يسيرًا من أجزاء الوقت ، فَسُمِّي مثل هذا الواجب بالواجب الموسع[3].

الثالث : أن ينقص الوقتُ عن الفعل ، فإن كان الغرض من ذلك وقوعَ الفعل جميعه في الزمان الذي لا يسعه ، فإن هذا لا يقع في الشريعة ، وهو تكليفٌ

---

(1) نفس المصدرين السابقين .

(2) شرح الإسنوي على المنهاج ج 1 ص 89؛ والإحكام للآمدي ج 1 ص 79 وما بعدها ، والإبهاج في شرح المنهاج ج 1 ص 93 ، وأصول السرخسي ج 1 ص 30.

(3) الإبهاج في شرح المنهاج ج 1 ص 93؛ وشرح الإسنوي على المنهاج ج 1 ص 89، والإحكام ج 1 ص 80، 82، وانظر أصول الفقه للشيخ أبي زهرة ص 31 ، وأصول الفقه للشيخ الخضري ص 33 ، وأصول السرخسي ج 1 ص 30.

بالمحال ، وقد جوزه مَنْ جوزه ومنعه مَنْ منعه ، أما إن كان الغرض أن يبتدئ الفعل في ذلك الوقت ويتمه بعد ذلك ، أو يثبت في ذمته ويفعله كلَّه بعد ذلك ، فهو جائز ، فلو أسلم الكافرُ ، أو أفاق المجنون ، أو بلغ الصبي ، أو طهرت الحائض وقد بقي من الوقت مقدارُ ركعة ووسِعَ ما بعده من الوقت بقيتَها - فإن تلك الصلاة تجب ، وكذا إذا بقي مقدار تكبيرة ، على خلاف[1].

وثمة تقسيم آخر وهو المشكل ، ويراد به هنا الحج ، وبيان الإشكال فيه أن الحج عبادة تتأدى بأركان معلومة ، ولا يستغرق أداؤها كلّ الوقت ، فمن هذا الوجه يُشْبه الحجُّ الصلاةَ ، لكنه مع ذلك لا يتصور أن يُؤدَّى في سنة واحدة غيرُ حجةٍ واحدة . فمن هذا الوجه يُشْبِه الحجُّ الصومَ [2].

التقسيم الثالث : الواجب من حيث الملزم بأدائه :

وهذا التقسيم للواجب باعتبار مَنْ يجب عليه ، وحاصلُه : أن الوجوب ينقسم إلى فرضِ عينٍ وفرضِ كفاية ، أما فرضُ العين ، فإنه يتناول كل واحد من المكلَّفين ، كالصوم والصلاة وغيرهما من الفرائض التي يلتزم كلُّ مكلف بأدائها .

وأما فرض الكفاية ، فهو الذي يتناول بعضًا غير مُعينٍّ من المكلَّفين ، كالجهاد في سبيل اللّه والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والصلاة على الميت ، إلى غير ذلك من الواجبات التي لا تَلْزم واحدًا بعينه وإنما تجب في حق الجماعة في الجملة ، وهذا هو الواجب الكفائي ، وقد سُمي بذلك ؛ لأن فعلَ البعض كافٍ في تحصيل المقصود منه والخروج عن عهدته ، بخلاف الواجب الأول وهو الواجب العيني ، فإنه لابد فيه من فِعْل كلِّ مُعَيَّن بذاته ، فسُمِّي من أجل ذلك فرضَ عينٍ .

ويأتي مثل هذا التقسيم أيضًا في السنة ، فسنةُ العين كصلاة الضحى ونحوها ، أما سنة الكفاية فهي كتشميت العاطس والأضحية في حق أهل البيت .

---

(1) الإبهاج في شرح المنهاج ج 1 ص 94 ، وشرح الإسنوي على المنهاج ج 1 ص 89.

(2) أصول السرخسي ج 1 ص 42 ، وانظر الوسيط في أصول الفقه للدكتور الزحيلي ص 46 ، وأصول الفقه للخضري ص 36.

ولو ظَنّ كلٌّ مكلَّف أن غيره فَعَلَ الواجب سقط الوجوب عن الجميع ، أما إن ظن كل مكلف أن غيره لم يفعله وَجَبَ عليهم جميعًا الإتيانُ به ، وإذا لم يأتوا به أثِمُوا جميعًا بتركِهِ ، ولو ظنت طائفة أن غيرها فعل الواجب ، وظنت طائفة أخرى عكس ذلك سقط الواجب عن الطائفة الأولى ووجب على الثانية بناءً على ظنها أنّ أحدًا غيرها لم يفعل الواجب[1] .

ويتعين فرضُ الكفاية بالشروع فيه ، أي بالدخول في فعله ، فإذا ما شَرَع في فعله صار فرضَ عين ، أي مثلَه من حيث وجوب الإتمام ، فمن شرع في صلاة الجنازة لزمه أن يُتِمَّهَا مثلما يجب الاستمرارُ في صف القتال جزمًا ؛ لأن في الانصراف من صف القتال ما يَكْسر قلوبَ الجُنْدِ [2].

التقسيم الرابع : الواجب من حيث تقديره :

وهو هنا نوعان : الواجب المحدد ، والواجب غيرُ المحدد .

أما الواجب المحدد ، فهو ما طلب الشارع فعلَه بقدر معلوم ، أو هو ما كان له حَدٌّ مُقَدّر تنشغل به ذمةُ المكلَّف ؛ فلا تبرأ إلا بأدائه على النحو المشروع ، وذلك كالصلوات الخمس يؤديها المكلَّف على صفتها وكيفيتها اللتين حددهما الشارع ، وكذلك الزكاة فإن المكلَّف يؤديها مثلما حددها الشارع الحكيم ؛ وذلك من حيث مقاديرها والجهات التي تصرف فيها وشروط وجوبها كَحَوَلانِ الحول وتحقق النصاب ، وكذلك صدقة الفطر فإن الواجب فيها معين ومقدر ، إلى غير ذلك من الواجبات التي حدد لها الشارع صفاتٍ ومقاديرَ معلومة .

أما الواجب غير المحدد ، فهو ما لم يُحدِّد له الشارع مقدارًا معلومًا ، وذلك كمسح الرأس ، فإن الشارع لم يُعين له مقدارًا محددًا ، وإنما تبرأ الذمة فيه بما يقع به المسح كيفما كان قدره ، وكذلك مقدار الركوع والسجود فليس ثمة تقديرٌ معين لكل منهما ، وإنما يقع الواجب بمطلق الركوع والسجود ، وكذلك الإنفاق

---

(1) شرح الإسنوي على المنهاج ومعه شرح البدخشي ج 1 ص 93- 95 ، والإبهاج في شرح المنهاج ص 100 وحاشيـــة التفتازاني على مختصر ابن الحاجب ج 1 ص 234 ، وحاشية البناني على جمع الجوامع ج 1 ص 130.

(2) شرح البناني على جمع الجوامع ج 1 ص 133، 134.

في سبيل اللّه وإطعام الجياع وإغاثة المضطربين والملهوفين والمحاويج ، ونحو ذلك من فعل الخيرات مما أوجب الشارعُ فعلَه من المكلَّف على نحو غير محدد ولا مُقَدَّر . والمقصود في ذلك أصلاً هو سد الحاجات للمحتاجين[1].

ويشبه ذلك في الجملة نفقةُ الأقارب والزوجات ، وهي من حيث تقديرها وعدمه موضع خلاف .

أما نفقة الأقارب ، فقد ذهب عامة أهل العلم إلى أن نفقة الأقارب غير مقدرة ، وأن الواجب فيها قد حُدِّد بقدر الكفاية من الطعام والكساء والمسكن تبعًا للعادة ، والأصل في ذلك ما رواه الشيخان وغيرهما عن عائشة (رضي اللّه عنها) أن هندًا زوجة أبي سفيان قالت : يا رسول اللّه ، إن أبا سفيان رجل شحيح ، وليس يُعْطيني ما يكفيني وولدي إلا ما أخذت منه وهو لا يعلم ، فقال رسول اللّه ﷺ : « خذي ما يكفيكِ وولدَكِ بالمعروف »[2] ، وهذا تقدير للنفقة بما فيه الكفايةُ من غير تحديد[3].

على أن الفقهاء اتفقوا على أن نفقة الأقارب تَسْقط في الجملة بمضيّ المدة ، وأنها لا تَستقر في الذمة إلا أن يَحْكم بها حاكم ، على خلافٍ في تفصيل ذلك ، فقد ذهبت الحنفية إلى عدم ثبوت النفقة للقريب في الذمة إلا إذا حكم بها الحاكم ، وهو قول الشيعة الإمامية[4].

وذهبت الشافعية والحنابلة إلى سقوط نفقة الأقارب بمضيّ المدة على الإطلاق[5].

أما نفقة الزوجات ، فلم يُحَددها الشرع تعيينًا ، وإنما بَيَّنها على الكيفية المناسبة لحال كل من الزوجين ، وثمة قولان للعلماء في بيان نفقة الزوجة :

---

(1) أصول الفقه للشيخ أبي زهرة ص34 وأصول الفقه للخضري ص42 ، والوسيط في أصول الفقه للزحيلي ص 54.

(2) انظر فتح الباري شرح صحيح البخاري ج 9 ص 276 ، وصحيح مسلم بشرح النووي ج 12 ص 7.

(3) بدائع الصنائع للكاساني ج5 ص 2214 ، وأحكام القرآن لابن العربي ج4 ص 1829 ، ومغني المحتاج ج 3 ص 426 ، والمغني لابن قدامة ج 9 ص 273 ، وكشاف القناع ج 5 ص 486.

(4) المبسوط ج 5 ص 196 ، والبناية شرح الهداية ج 4 ص 920 ، وشرائع الإسلام للحلي ج 2 ص 49.

(5) المجموع ج 18 ص 309 ، وكشاف القناع ج 5 ص 484.

أحدهما : أن نفقة الزوجة تُقدَّر تَبَعًا لحال الزوجين معًا ، وهو قول المالكية والحنابلة وبعضِ الحنفية ، فإذا كان الزوجان مُعْسِرَيْنِ ، كان على الزوج نفقة الإعسار ، وإذا كانا موسرين كان عليه نفقة المُوسِرِين ، وإذا كان الزوج موسرًا والزوجة معسرة كان على الزوج أدنى من نفقة الموسرات وأكثر من نفقة المعسرين .

ثانيهما : أن نفقة الزوجة معتبرةٌ بحال الزوج دون الزوجة ، وهو قول الحنفية في ظاهر الرواية ، وكذا الشافعية ، وبعضِ المالكية وأهلِ الظاهر[1].

* * *

(1) المبسوط للسرخسي ج 5 ص 182 ، وبدائع الصنائع ج 5 ص 2216 ، وشرح فتح القدير ج 3 ص 323 ، والمجموع ج 18 ص 250 ، وفتح الباري ج 9 ص 278 ، والمحلى ج 10 ص 88 ، وأسهل المدارك للكشناوي ج 2 ص 120.

مقدمة الواجب

وتحرير المسألة : أن الأمر بالشيء هل يكون أمرًا بما لا يتم ذلك الشيء إلا به وهو المسمى - بمقدمة الواجب - أم لا يكون أمرًا به ؟

ثمة أقوال ثلاثة للعلماء في هذه المسألة :

القول الأول : أن الأمر بالشيء يكون أمرًا بالسبب دون الشرط ؛ لأن وجود السبب يستلزم وجود المسبب خلافًا للشرط ، فإن وجوده لا يستلزم وجود المشروط ، فالوضوء مثلاً وهو شرط للصلاة لا يستلزم وجودُه وجودَ المشروط وهي الصلاة .

القول الثاني : أن الأمر بالشيء لا يكون أمرًا لا بالسبب ولا بالشرط ، وهو قول ابن الحاجب في مختصره[1].

القول الثالث : الوجوب مطلقًا ، أي أن الأمر بالشيء أمرٌ بما لا يتم ذلك الشيء إلا به ، سواء كان ذلك (المقدمة) سببًا - وهو الذي يلزم من وجوده الوجودُ ومن عدمِه العدمُ - أم كان شرطًا ، وهو الذي يلزم من عدمه العدمُ ولا يلزم من وجودِهِ وجودٌ ولا عدمٌ ، وسواء كان السبب شرعيًا كالصيغة بالنسبة للعتق الواجب ، أم كان عقليًا كالنظر الذي يتحصل به العلم الواجب ، أم كان عاديًا كَحَزِّ الرقبة بالنسبة إلى القتل الواجب .

والشرط الذي يستوي فيه ما لو كان شرعيًا كالوضوء للصلاة ، أو كان عقليًا وهو الذي يكون لازمًا للمأمور به عقلاً كترك أضداد المأمور به ، أو كان عاديًا ، أي لا ينفك عنه عادةً كغسل جزء من الرأس في الوضوء .

وجملةُ هذه المعاني في عبارة جامعة : أن وجوب الشيء يُوجِب وجوبَ ما لا يتم هذا الشيء إلا به ، أي أن التكليف بالشيء يقتضي التكليف بما لا يتم إلا به ،

---

(1) شرح الإسنوي ج 1 ص 98 ، والإبهاج في شرح المنهاج ج 1 ص 110 ، وحاشية التفتازاني على مختصر ابن الحاجب ج 1 ص 244- 246 ، والإحكام للآمدي ج 1 ص 83.

فالوجوب الأول بمعنى التكليف ، والوجوبُ الثاني بمعنى الاقتضاء ، أي أن مقدمة الواجب من مقتضيات الواجب نفسه ، ومثال السبب والشرط ، ما لو قال واحدٌ لخادمه : أعطني كذا من فوق هذا السطح ، فلا يتحقق ذلك إلا بالمشي ونَصْب السلم ، فالمشيُ سببٌ ، والنَّصْبُ شرطٌ ، وذلك الذي عليه الجمهور .

على أن القول بالوجوب مطلقًا له شرطان :

الشرط الأول : أن يكون وجوب الشيء مطلقًا ، أي غير معلق على حصول ما يتوقف عليه ، فإن كان معلقًا على حصوله فإنه لا يجب ، ومثال ذلك ، ما لو قال : إن صعدتَ السطح فاسقني ماء ، فإنه لا يكون مكلفًا بالصعود .

الشرط الثاني : أن يكون ما يتوقف عليه الواجب مقدورًا للمكلَّف ، فإذا لم يكن مقدورًا له لم يجب عليه تحصيلُه ؛ وذلك كإرادة اللّه تعالى لوقوع الشيء ، مثل الاستطاعة لوجوب الحج ، فإن الاستطاعة ليس من مقدور الإنسان ، وإنما هي من عند اللّه ، وكذلك حصول النصاب لوجوب الزكاة ، فإن النصاب ليس من مقدور الإنسان ، بل هو من إرادة اللّه تعالى[1].

دليل الوجوب

استدل الجمهورُ على وجوب السبب والشرط باستدلالهم على الشرط وحده ؛ لأنه يلزم من وجوبه (الشرط) وجوبُ السبب بطريق الأولى ، ودليلُهم في ذلك من ثلاثة أَوْجُه :

الأول : أنه إذا كان مكلفًا بالمشروط لا يجوز له تركه ، وإذا لم يكن مكلفًا بالشرط جاز له تركه (الشرط) ويلزم من جواز تركه جوازُ تَرْكِ المشروط ، فيلزم الحكم بعدم جواز ترك المشروط وبجواز تركه، وهذا جَمْعٌ بين النقيضين وهو محال .

الثاني : أنه إذا لم يكن مكلفًا بالشرط ، فيكون الإتيان بالمشروط وحده صحيحًا ؛ لأنه جاء بكل ما أُمِرَ به ، فلا يكون الشرطُ شرطًا وهو محال ، وهو

(1) شرح الإسنوي على المنهاج ج 1 ص 97، 98 ، وحاشية البناني على جمع الجوامع ج 1 ص138,137 ، والمستصفى ج 1 ص 46.

قول ابن الحاجب .

الثالث : أن الأمر بالشيء لو لم يَقْتَضِ وجوبَ ما يتوقف عليه لكان مكلفًا بالفعل ولو في حال عدمه ، فيكون التكليف به إذ ذاك تكليفًا بالمحال، وهو قول الرازي[1].

تقسيم مقدمة الواجب

مقدمة الواجب قسمان :

أحدهما : أن يتوقف على المقدمة وجودُ الواجب ، إما من جهة الشرع كالوضوء ، ولا مَدْخلِ للعقل في هذا ، وإما من جهة العقل كالمسير للحج أو قطع المسافة بقصده .

ثانيهما : أن يتوقف عليها العلم بوجود الواجب لا نفس وجود الواجب ، وذلك كمن ترك صلاةً من الصلوات الخمس ونسي عينها ، فإنه يلزمه في هذه الحال أن يصلي الصلوات الخمس ، ووجه ذلك : أن العلم بالإتيان بالمتروك لا يأتي إلا بعد الإتيان بالخمس ، وعلى هذا فالصلوات الأربع مقدمةٌ للواجب على أن هذه المقدمة لا يتوقف عليها وجودُ الواجب ، بل يتوقف عليها العلمُ به ؛ لأنه ربما يكون المفعول أولًا هو الواجب ، وكذلك وجوب ستر شيء من الركبة ليتحقق ستر الفخذ[2].

وقال الإمام الغزالى في جملة ذلك كله : اختلفوا في أن ما لا يتم الواجب إلا به هل يُوصَف بالوجوب ؟ والتحقيق في هذا : أن هذا ينقسم إلى ما ليس إلى المكلف ، كالقدرة على الفعل ، وكاليد في الكتابة ، وكالرِّجْلِ في المشي ، فهذا لا يُوصف بالوجوب ، بل عدمه يمنع الإيجاب إلا على مذهب مَنْ يُجَوِّز تكليفَ ما لا يُطاق ، وكذلك تكليف حضور الإمام الجمعةَ ، وحضور تمام العدد ، فإنه ليس إليه ؛ فلا يُوصف بالوجوب ، بل يَسْقطُ - بتعذره - الواجبُ .

(1) شرح الإسنوي على المنهاج ج 1 ص 99 ، والإبهاج في شرح المنهاج ج 1 ص 110، 111 ، وانظر المستصفى للغزالي ج 1 ص 46 .

(2) شرح الإسنوي ج1 ص 101 ، والإبهاج في شرح المنهاج ج1 ص 113 ، وحاشية البناني على جمع الجوامع ج 1 ص 140.

وأما ما يتعلق باختيار العبد فينقسم إلى : الشرط الشرعي ، وإلى الحِسّي ، فالشرعي ، كالطهارة في الصلاة يجب وصْفُها بالوجوب عند وجوب الصلاة ، فإن إيجاب الصلاة إيجابٌ لما يصير به الفعل صلاةً ، وأما الحسي فكالسعي إلى الجمعة ، وكالمشي إلى الحج وإلى مواضع المناسك ، فينبغي أن يوصف أيضًا بالوجوب ، إذْ أمرُ البعيد عن البيت في الحج أمرٌ بالمشي إليه لا محالة ، وكذلك إذا وجب غسل الوجه ولم يمكن إلا بغسل جزء من الرأس ، وإذا وجب الصوم ولم يُمْكن إلا بإمساك جزء من الليل قبل الصبح ، فيوصف ذلك بالوجوب . ونقول : ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به - وهو فعل المكلف - فهو واجب[1].

ما يتفرع عن مقدمة الواجب

ثمة فروع تتخرج على وجوب المقدمة التي يَتَوقف عليها إتيانُ الواجب ، ومن هذه الفروع : ما لو اشتبهت الزوجة المنكوحة بامرأة أخرى أجنبية حَرُمَتَا عندئذ عليه جميعًا ، بمعنى أنه يجب على الزوج الكفُّ عن وطئهما كلتيهما ؛ وذلك لِكَوْنِ إحداهما أجنبيةً والأخرى لاشتباهها بالأجنبية ، ووجْهُ ذلك : أن الكف عن الأجنبية واجبٌ ، ولا يحصل العلم به إلا بالكف عن الزوجة .

ومنها : ما لو قال الرجل لزوجتيه : إحداكما طالق ، حَرُمَتَا عليه كلتاهما إذا لم يَنْوِ إحداهما على التعيين ، وذلك من باب التغليب للحرمة ، أما إذا عَيَّنَ إحداهما بالنية ، فإنها تحرم ؛ وذلك لأنه إذا وقع الطلاق على إحداهما مبهمًا احتمل كل منهما الحِلَّ والحرمةَ . وفي الحديث الشريف « ما اجتمع الحلال والحرام إلا وقد غلب الحرامُ الحلالَ »[2] وبذلك يحرم وطءُ كلٍّ من الاثنتين قبل البيان .

ومنها : أن القدر الزائد على الواجب الذي لا يتقدر بقدر مُعَين كمسح الرأس والطمأنينة في الصلاة وغيرِهما لا يُوصف بالوجوب ؛ لأنه يجوز تركُه . ووجه

(1) المستصفى ج 1 ص 46.

(2) قال ابن نجيم في الأشباه : قال العراقي في هذا الحديث : لا أصل له ، وضعفه البيهقي ، وأخرجه عبد الرزاق موقوفًا على ابن مسعود (رضي الله عنه) . انظر الأشباه والنظائر لابن نجيم ص 109.

تفريع ذلك على مقدمة الواجب ، هو أن الواجب لا ينفك – غالبًا – عن حصول زيادة ، فتكون هذه الزيادة مقدمةً للعلم بحصوله .

ويُعترض على ذلك بأنه إذا كان هذا الزائدُ مقدمةً للواجب فيلزم أن يكون واجبًا ؛ كسَتْرِ شيء من الركبة ونحو ذلك ، وحينئذ يكون وصفه بعدم الوجوب مناقضًا لما تقرر فيما لا يتم الشيء إلا به .

ومنها : ما لو خفي عليه موضعُ النجاسة من الثوب أو البدن ، غَسَلَه كُلَّه ؛ لأن موضع النجاسة غيرُ متعين ؛ فصار الثوب والبدن كله موضعَ اشتباهٍ فلزم غسلُه ؛ لتحصيلِ اليقين بالطهارة .

ومنها : ما لو وجد الجنبُ من الماء ما لا يكفيه لغسله ، أو المحدثُ ما لا يكفيه لوضوئه ، فإنه يجب استعمالُ ما عنده من الماء ، ثم يتيمم ؛ لأن القدرة على البعض لا تسقط بالعجز عن الباقي .

ومنها : أنّ مؤونة الكيل الذي يفتقر إليه القبض يكون على البائع ، كمؤونة إحضار المبيع الغائب ، ومؤونة وزن الثمن على المشتري ، ووجه الأول أن إقباض المبيع يُكلّف به البائع ، ومن لوازم الإقباض الكيل وهو مقدمته .

ووجه الثاني أن إقباض الثمن على المشتري ، فمؤونة ذلك عليه ؛ لأنه مقدمة للإقباض[1].

* * *

---

(1) شرح الإسنوي على المنهاج ، ومعه شرح البدخشي ج 1 ص 102–105 ، والإبهاج في شرح المنهاج ج 1 ص 114– 119.

وجوبُ الشيء هل يَستلزم النَّهْيَ عن ضِدِّه

وتحرير هذه المسألة : أن الأمر بالشيء ، هل يستلزم حرمةَ نقيضِه ؟ ثمة أقوال للعلماء في ذلك :

فقد ذهب أكثر الأصوليين إلى أن الشيء المعين إذا أُمِرَ به كان الأمر به نَهْيًا عن الشيء المعين المضاد له ، سواء كان الضد واحدًا كما إذا أمره بالإيمان فإنه يكون نَهْيًا عن الكفر ، وإذا أمره بالحركة فإنه يكون نهيًا له عن السكون ، أم كان الضدُّ متعددًا كما إذا أمره بالقيام ، فإنه يكون نهيًا له عن القعود والاضطجاع والسجود وغير ذلك .

ووجه هذا القول : أن الأمر المطلق يوجب الائتمار على الفور ، ومن ضرورة وجوب الائتمار على الفور حرمة الترك الذي هو ضده ، والحرمة حكم النهي فكان موجبًا للنهي عن ضده بِحُكْمِه ؛ وبيان ذلك : أن الأمر طلب لإيجاد المأمور به ، والاشتغال بضده يعدم ما وجب بالأمر وهو الإيجاد ، فكان حرامًا منهيًا عنه ؛ لمقتضى حكمِ الأمر ؛ ولهذا يستوي فيه ما يكون ضده واحدًا أو أضدادًا فبأي ضدٍّ اشتغل ينعدم ما هو المطلوب .

ألا ترى أنه إذا قال لغيره : اخْرُجْ من هذه الدار ، فسواءٌ اشتغل بالقعود فيها أو الاضطجاع أو القيام ، ينعدم ما أُمِرَ به وهو الخروج[1].

القول الثاني : أن الأمر بالشيء يوجب كراهةَ ضده ، وقد ذهب إلى ذلك أكثرُ الحنفية ، وجملة ذلك : أن الأمر بالشيء يقتضي كراهةَ ضده ولا يوجبه أو يدل عليه مطلقًا ، خلافًا للجصاص ، إذ قال : الأمر به يستلزم حرمةَ نقيضِه .

وحجةُ الحنفية في ذلك – علاوةً على الاحتجاج في القول الأول – أن حرمة الضدِّ بهذا الطريق تَثْبت بواسطة حكم الأمر ، فيثبت فيه أدنى الحرمة ؛ لأن ما ثبت بطريق الدلالة لا يكون مثل الثابت بالنص ، والثابتُ بالنص ثابتٌ من كل وجه ،

---

(1) إرشاد الفحول ج1 ص 101، 102 ، وأصول السرخسي ج1 ص 94، 95 ، والإحكام للآمدي ج1 ص 87–89 ، والتبصرة في أصول الفقه ص 89.

وهذا ثابتٌ من وجهٍ دونَ وجهٍ لتحقيق حكم الأمر ، ويكفي لذلك أدنى الحرمة ، وذلك بمنزلة حرمة تثبت بالنهي لمعنًى في غير المنهيِّ عنه غير متصل بالنهي عنه ، فتثبت به الكراهة فقط[1].

القول الثالث : الأمر بالشيء ليس نهيًا عن ضده ولا نقيضه ، وهو قول المعتزلة وكذا الغزالي وابن الحاجب وبعض الشافعية ، فقد قالوا : لو كان الأمر بالشيء عَينَ النهي عن الضد ومستلزمًا له للزم تعقل الضد ، والقطع حاصل بتحقق الأمر بالشيء مع عدم خطور الضدِّ على البال .

وحجة هذا الفريق : أن الضد مسكوتٌ عنه ، والسكوتُ عنه لا يكون موجِبًا شيئًا ؛ ألا ترى أن التعليق بالشرط لا يوجب نَفْيَ المعلق قبل وجود الشرط ؛ لأنه مسكوتٌ عنه ، فيبقى على ما كان قبل التعليق ، وهذا الضد - أيضًا - مسكوتٌ عنه فيبقى على ما كان قبل الأمر .

ومن احتجاجهم - أيضًا - أن صيغةَ الأمر خلافُ صيغةِ النهي ؛ فلا يجوز أن يكون لفظُ أحدِهما مقتضيًا للآخر[2].

* * *

(1) أصول السرخسي ج 1 ص 95 ، وانظر المستصفى ج 1 ص 52 ، وإرشاد الفحول ص 104 ، والتبصرة في أصول الفقه للفيروزابادي ص 90.

(2) إرشاد الفحول ص 103 ، والتبصرة في أصول الفقه ص 91 ، وأصول السرخسي ج 1 ص 94 ، والإبهاج ج 1 ص 121 ، والإحكام للآمدي ج 1 ص 88، 89.

المندوب

جاء في تعريف المندوب جملةُ تعريفات متقاربة تُفْضي إلى مقصودٍ واحد في الجملة ، فقد جاء في أصول السرخسي في تعريفه أنه : ما يَسْتحق بفعله الثوابَ ولا يَسْتحق بتركِه العقاب .

على أن المندوب مندرج في باب التطوع ، والتطوع اسم لما يتبرع به المرء من عنده ويكون مُحسنًا في ذلك ولا يكون مَلُومًا على تركه ؛ فهو والنفلُ سواءٌ ، وحكمه شرعًا : أنه يُثَاب على فعله ولا يُعَاقب على تركه[1].

وعرَّفه الغزالي بقوله : إن المندوب مأمور به على وجه الاستحباب مع إسقاط الذم عن تاركه[2].

وقيل في تعريفه أيضًا : ما يُحْمَد فاعلُه ولا يُذَم تاركُه شرعًا ، و« ما » هنا بمعنى الذي ، أي الذي يُحْمَد فاعله ، وبقوله : « يُحمَد فاعله » خرج المباح والحرام والمكروه ، وبقوله : « لا يذم تاركه » خرج الواجب .

ويُسَمَّى المندوبُ سنةً ونافلةً ، ومن أسمائه - أيضًا - المُرَغَّب فيه ، والتطوع ، والمستحب ، وهذه الأسماء مترادفة عند جمهور الأصوليين .

أما « السنة » فَيُرَاد بها ما واظب عليه النبيُّ ﷺ ، والمستحب ما فعله مرة أو مرتين ، و« التطوع » ما يُنْشئه الإنسانُ باختياره ولم يَرِدْ فيه نقل ، والمندوب لا شك في عمومه لجميع ما ذُكِر .

والسنة في عرف أهل الفقه يُطْلقونها على ما ليس بواجب، وقيل: هي ما واظب على فعله النبيُّ ﷺ مع تركٍ ما بلا عذر، وقيل : هي في العبادات النافلة[3].

وجملة القول : أن المندوب يقع على عدة مراتب ، منها : السنة المؤكدة ،

---

(1) أصول السرخسي ج 1 ص 17، 115.

(2) المستصفى ج 1 ص 48 ، وانظر التبصرة في أصول الإحكام ص 36 وحاشية التفتازاني على مختصر ابن الحاجب ج1 ص 4 ، والإحكام للآمدي ج 1 ص 91.

(3) الإبهاج في شرح المنهاج ج 1 ص 56، 57، 58 ، وإرشاد الفحول ص 33 ، والإحكام للآمدي ج 1 ص 91.

وهي ما واظب النبي ﷺ على فعلها ، وليس أداؤها لازمًا محتومًا ؛ وذلك كصلاة الوتر – على الخلاف فيها – فهو عند الجمهور سنة من السنن ، وعند الحنفية واجب ، وكذلك صلاة ركعتين قبل الفجر وبعد كل من الظهر والمغرب والعشاء ، فتلك سنن مؤكدة قد واظب على فعلها النبيُّ ﷺ ويُلاَم تاركها من غير أن يُعَاقب عليها .

ومن السنة المؤكدة أيضًا الزواجُ لمن يملك المؤونة لذلك ، وهو قول الجمهور[1] ؛ وذلك لقولِ الرسول ﷺ : «مَنْ أحب فطرتي فَلْيَسْتَنَّ بسنتي ومِنْ سنتي النكاحُ»[2].

وتأتي في مرتبة أدنى من ذلك السنةُ غير المؤكدة ، كصلاة أربع ركعات قبل الظهر وقبل العصر وقبل العشاء ، وصلاة الضحى وصلاة التراويح ، فهذه من النوافل التي يُثاب المرء على فعلها ولا يعاقب أو يُلام من تركها ، فمثل هذه الصلوات سننٌ غيرُ مؤكدة ؛ لأن النبي ﷺ قد فعلها من غير أن يواظب عليها [3].

على أن من شرع في إحدى هذه النوافل ثم أفسدها فلا يجب عليه قضاؤها وهو قول الشافعية ، خلافًا للحنفية ؛ إذ قالوا: من شرع في نافلة أو تطوع لزمه إتمامُه، حتى لو أفسده لزمه قضاؤه[4]؛ وذلك لقولِهِ تعالى: ﴿ وَلَا تُبْطِلُوٓا۟ أَعْمَـٰلَكُمْ ﴾[5].

ومع جواز تركِ المندوب مرةً أو مرات فلا مساغ لتركِهِ كليًا ، ويُجرح تاركه كليًا ويُقدح في عدالته ، فَتَرْكُ مثل هذه السنن جملةً لا جَرَم أنه غير جائز إلا إذا كان تركُه بالجزء ، قال الشاطبي في هذا الصدد : إذا كان الفعل مندوبًا بالجزء كان واجبًا بالكل ، كالأذان في المساجد (الجوامع) أو غيرها ، وصلاة الجماعة ، وصلاة العيدين ، وصدقة التطوع ، والنكاح ، والوتر ، والفجر ، والعمرة ، وسائر النوافل الرواتب ، فإنها مندوبٌ إليها بالجزء ، ولو فُرِض تركُها جملةً لجرح التاركُ لها ، ألا ترى أن في الأذان إظهارًا لشعائر الإسلام ؟ ولذلك يستحق أهلُ المصر القتالَ إذا تركوه ، وكذلك صلاة الجماعة مَنْ داوم على تركها يجرح ، فلا تُقْبل

(1) بدائع الصنائع ج 8 ص 288 ، والمبسوط للسرخسي ج 4 ص 193 ، وبداية المجتهد لابن رشد ج 2 ص 3 ، ومغني المحتاج للشربيني ج 3 ص 125 ، والمجموع ج 15 ص 285.

(2) رواه البيهقي ج 7 ص 78. (3) أصول الفقه للشيخ أبي زهرة 39 ، وأصول الفقه للخضري ص 47.

(4) تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص 58، 59.

(5) سورة محمد الآية (33) .

شهادته ؛ لأن في تركها مضادةً لإظهار شعائر الدين ، وقد تَـوعد الرسولُ ﷺ مَـنْ داوم على ترك الجماعة فَـهَمَّ أن يُـحَرِّق بيوتهم، كما كان عليه السلام لا يُغِيرُ على قومٍ حتى يُـصْبح ، فإن سمع أذانًا أمسك ، وإلا أغار ، والنكاح لا يخفى ما فيه مما هو مقصود للشارع من تكثير للنسل وإبقاء النوع الإنساني وما أشبه ذلك . فالترك لها جملةً مؤثرٌ في أوضاع الدين إذا كان دائمًا ، أما إذا كان في بعض الأوقات فلا تأثير له ، فلا محظور في الترك[1].

* * *

(1) الموافقات للشاطبي 1/ 132 ، 133 .

الحرام

تعريف الحرام عند الأصوليين أنه طَلَبُ الترك جزمًا ، و « الحرام » يرادف المحظورَ ، وهو ما يُذم فاعلُه ويُمْدح تاركُه ، ويقال له : المحرم ، والمعصية ، والذنب ، والمزجور عنه ، والمتوعَّد عليه ، والقبيح ، وقيل : هو طلب الكف عن فعل ينتهض فعلُه سببًا للعقاب .

وقد عرّفه الآمدي بأنه : ما ينتهض فعلُه سببًا للذم شرعًا بوجه ما من حيث هو فعلٌ له .

وجملة ذلك كله : أن الحرام هو ما يُذَم شرعًا فاعِلُه ، وفي قولنا : « يذم » ، احترازٌ عن المكروه والمندوب والمباح ؛ فإنه لا ذم في ذلك ، وفي قولنا : شرعًا ، ما يُشير إلى أن الذم إنما يكون بالشرع ، خلافًا لما قالته المعتزلةُ بأن الذم ما استقبحه العقلُ ، بِناء على قاعدتهم في التحسين والتقبيح وأن العقل مُدْرِكٌ لمعرفةِ الحَسَن والقبيح ، وفي قولنا : « فاعله » احترازٌ عن الواجب الذي يُذَم تاركه .

أما الفعل فيراد به الشيء الصادر من المكلَّف ، والفاعل هو المصدر له (الفعل) لِيَعُمّ بذلك الأقوالَ المحرَّمة كالغيبة والنميمة والأمر بالمنكر والنهي عن المعروف ، وليعم كذلك أعمال القلب كالحقد والحسد والظن الآثم .

ويُسَمى الحرام أيضًا معصيةً وذنبًا وقبيحًا ومزجورًا عنه ومُتَوَعَّدًا عليه من الشرع ، وذلك الذي عليه جمهور الأصوليين ، وهو أن الحرام ما طلب الشارعُ الكفَّ عنه جزمًا وتوعّد بالعقاب عليه .

وأنواعُ الحرام وصورُه كثيرةٌ ، منها شرب الخمر ، والغيبة ، والنميمة ، وحلفُ اليمين الفاجرة ، والغش ، وقتل النفس بغير حق ، وعقوق الوالدين ، والسرقة ، والتولي يوم الزحف ، وأكل الربا ، وغير ذلك من وجوه الحرام [1].

---

(1) إرشاد الفحول ص 6 ، والإبهاج في شرح المنهاج ج 1 ص 58 ، وشرح الإسنوي على المنهاج ومعه شرح البدخشي ج 1 ص 47 ، 48 ، وتخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص 125 ، وحاشية التفتازاني على مختصر ابن الحاجب ج 1 ص 225 ، والإحكام للآمدي ج 1 ص 86.

أما الحنفية فَلَهُم في ذلك تفصيل ؛ إذ قالوا : مُوجَبُ النهي شرعًا لزومُ الانتهاء عن مباشرة المنهي عنه ؛ لأنه ضدّ الأمر ، وبذلك فإن مقتضى النهي قُبْحُ المنهيّ عنه شرعًا ، كما أن مقتضى الأمر حُسْنُ المأمور به شرعًا .

إذا تبين هذا ، فإن المنهيّ عنه من حيث صفة القبح قسمان :

أحدهما : ما هو قبيح لذاته .

ثانيهما : ما هو قبيح لغيره ، وهذا الأخير أيضًا نوعان :

الأول : ما هو قبيح لمعْنًى جاوره جمعًا .

الثاني : ما هو قبيح لمعنى اتصل به وصفًا .

أما القسم الأول – وهو القبيح لذاته – فهو كالزنا والسرقة وأكل الميتة وشرب الخمر ، وكذا الصلاة بغير طهارة ونحو ذلك مما حرمه الشارع لذاته ، فذلك كلّه قبيحٌ شرعًا . وحكم هذا النوع أنه غير مشروع أصلاً ؛ لأن المشروع لا يخلو عن حكمة ، ولأن ضرره ذاتي ، أي يكمن في عينه دون غيره .

أما النوع الأول من **القسم الثاني** : وهو ما هو قبيح لمعنى جاوره جَمْعًا فهو كوطء الرجل زوجتَه في حالة الحيض ؛ فإنه حرام منهي عنه ، ولكن ذلك لمعنى مخالطة الأذى ، ومخالطة الأذى هنا مجاور للوطء جمعًا غير متصل به وصفًا ؛ ولهذا جاز له أن يستمتع بها فوق المئزر ويجتنب ما تحته على سبيل الاحتياط ؛ لأنه لا يأمن الوقوع في مباشرة الأذى إذا استمتع في الموضع القريب منه ، وهو قول الإمام أبي حنيفة ، وقال الإمام محمد : يجوز له أن يستمتع بها فيما سوى موضع خروج الدم ؛ لأنه لا يجاور فعله مخالطة الأذى .

ونظيرُ هذا النوع – أيضًا من العقود والعبادات – البيعُ وقت النداء ؛ فإنه منهي عنه ؛ لِمَا فيه من الانشغال عن السعي إلى الجمعة بغيره بعد ما تعيّن لزومُ السعي ، وذلك يجاور البيعَ ولا يتصل به وصفًا ، وكذلك الصلاة في الأرض المغصوبة منهيٌّ عنها لمعنًى معلوم وهو شغل ملك الغير بنفسه ، وذلك مجاور لفعل الصلاة جمعًا ، غير متصل به وصْفًا فَعُرِفَ بذلك أن قُبْحَه لمعنًى في غيره .

وحكمُ هذا النوع أنه يكون صحيحًا مشروعًا بعد النهي ؛ على اعتبار أن القبح

لَـمَّا كان بفعل آخر سوى الصلاة والبيع والوطء ، لم يَعْدُ مؤثرًا في المشروع لا أصلاً ولا وصفًا .

أما النوع الثاني من القسم الثاني - وهو ما كان قبيحًا لمعنى اتصل به وصفًا - فبيانه مثلاً في الزنا ، فإنه وطء غير مملوك فكان قبيحًا شرعًا ؛ لأن الشرع قد قصر ابتغاء النسل بالوطء على محلٍّ مملوك ، فقال سبحانه : ﴿ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُهُمْ ﴾[1]. ونظيرُ ذلك من العقود : الربا ، فإنه قبيحٌ لمعنى اتصل بالبيع وصفًا ، وهو انعدام المساواة التي هي شرط جواز البيع في هذه الأموال شرعًا ، ونظيرُه من العبادات : النهيُ عن صوم يوم العيد وأيام التشريق ؛ فإنه قبيح لمعنًى اتصل بالوقت الذي هو محل الأداء وصفًا وهو أنه يومُ عيدٍ ويومُ ضيافة وهكذا[2] .

* * *

(1) سورة المؤمنون الآية (6) .

(2) أصول السرخسي ج 1 ص 79، 81.

المكـــروه

المكروه عند جمهور الأصوليين : هو ما طلب الشارعُ من المكلَّف الكفَّ عن فعله طلبا غير جازم ، وذلك أن تقترن صيغةُ النهي بقرينةٍ تدل على عدم الحتم والإلزام كقوله تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْـَٔلُواْ عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ ٱلْقُرْءَانُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا ٱللَّهُ عَنْهَا﴾[1] وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام : « إن اللّه تعالى كَرِهَ لكم ثلاثًا : اللغو عند القرآن ، ورفْعُ الصوت في الدعاء ، والتخَصُّر في الصلاة » [2] إلى غير ذلك من النصوص التي تدل فيها الصيغة على الكراهة وأن طلب الكف فيها جاء على نحو غير جازم .

أما إن كان طلب الكف جازما كانت دلالته التحريم ، كقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ ﴾ [3] وقوله تعالى : ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾[4] وقال الآمدي في تعريفه في الشرع : قد يُطلق (المكروه) ويراد به الحرام ، وقد يراد به ترك ما مصلحتُه راجحةٌ وإن لم يكن مَنْهيًّا عنه كترك المندوبات ، وقد يراد به ما نُهِيَ عنه نَهْيَ تنزيهٍ لا تحريم ، كالصلاة في الأوقات والأماكن المخصوصة . وقد يراد به ما في القلب منه حزازة ، وإن كان غالب الظن حِلّه كأكل لحم الضبع[5].

وثمة تعريفات أخرى للمكروه تتفاوت تفاوتًا غير ذي أثر ، فقد عرّفه القرافي بأنه ما رجح تركُه على فعلِه شرعًا من غير ذم[6].

على أن التعريف الجامع للمكروه لدى الجمهور أنه : ما يُمْدَح تاركُه ولا يُذَم فاعله . وبقوله : « ما يُمدَح تاركُه » خرج الواجبُ والمندوبُ والمباح .

وبقوله : « ولا يُذَم فاعلُه » خرج الحرامُ ، فإنه يُذَمّ فاعلُه .

---

(1) سورة المائدة الآية (101) .

(2) رواه الطبراني في الصغيـــر عن ابن مسعــود . حديث حسن ، انظر الجامع الصغير للسيوطي ج 1 ص 271.

(3) سورة البقرة الآية (173) .

(4) سورة البقرة الآية (275) .

(5) الإحكام للآمدي ج 1 ص 93.

(6) شرح تنقيح الفصول للقرافي ص 71.

والمختار أنَّ المكروه منهيٌّ عنه ، كما أن المندوب مأمور به ، ولا يعني ذلك أن المكروه لم يُرِدِ اللّه من المكلَّف فعْلَه ، وإنما معناه ما بيناه في التعريف ، وجملتُه أن تاركه ممدوح وفاعلُه لا يَقَعُ عليه ذمٌّ ، فهو بذلك ليس حسنًا ولا قبيحًا[1].

على أن العلماء قالوا في المكروه ثلاثة اصطلاحات هي :

الاصطلاح الأول : الحرام ، أو المحظور ، وفي هذا يقول الإمام الشافعي : أكره كذا ، وهو يريد التحريم ، وهو غالب إطلاق المتقدمين تطبيقًا لقوله تعالى ﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ﴾[2] فكرهوا إطلاق لفظ التحريم .

الاصطلاح الثاني : أنه ما نُهي عنه نَهْيَ تنزيه ، وهو المراد هنا . وهو الذي أشعر فاعله أنّ تركه خيرٌ من فعله .

الاصطلاح الثالث : أنه تَرْكُ الأولى ، كترك صلاة الضحى ، وذلك لكثرة الفضل في فعلها ، والفرق بين هذا والذي قبله ورودُ النهي المقصود ، والضابط في ذلك : أن ما ورد فيه نهيٌ مقصود ، يُقال له : مكروه ، وما لم يَرِدْ فيه نهيٌ مقصود يقال له : ترك الأولى ولا يُقَال له : مكروه[3].

أما الحنفية ، فقالوا : إن المكروه نوعان :

النوع الأول : المكروه كراهة تحريم ، وهو المقابل للواجب ، وهو ما طلب الشارعُ من المكلف تركَه طلبا جازما بدليل ظني ، كأخبار الآحاد والقياس ، وذلك مثل لبس الحرير والذهب في حق الرجال ، فقد أخرج الترمذي عن أبي موسى الأشعري أن رسول اللّه ﷺ قال : « حُرِّمَ لباسُ الحريرِ والذهب على ذكور أمتي وأُحِلّ لإناثهم »[4].

وكذلك بيع المرء على بيع أخيه ، وخِطْبته على خِطْبته ، فقد أخرج أبو داود

---

(1) شرح الإسنوي على المنهاج ومعه شرح البدخشي ج 1 ص 48 ، وانظر المستصفى ج 1 ص 51 ، وإرشاد الفحول ص 6 ، وأصول الفقه لأبي زهرة ص 45 ، وأصول الفقه لعبد الوهاب خلاف ص 114.

(2) سورة النحل الآية (116) .

(3) الإبهاج في شرح المنهاج ج1 ص 59 ، وإرشاد الفحول ص 6.

(4) الترمذي ج 4 ص 217.

عن ابن عمر قال : قال رسول الله ﷺ « لا يَخْطُبْ أحدُكم على خِطْبة أخيه ، ولا يَبْع على بَيْعِ أخيه إلا بإذنه »[1].

ومثل هذه الأخبار أخبار آحاد فهي ظنية الثبوت ، ومن جملة ذلك - أيضًا - الزواجُ لمن غلب على ظنه عدمُ العدل مع زوجته ، ونحو ذلك مما طلب الشارع الكفَّ عنه بدليل ظني فيه شبهة ، وذلك بخلاف الحرام ، وهو ما طلب الشارعُ من المكلَّف تركَه طلبا لازما بدليل قطعي لا شبهة فيه كالقرآن والسنة المتواترة والإجماع ؛ وأمثلة هذا النوع كثيرة ، وذلك كالسرقة والزنا وشرب الخمر والغيبة والنميمة وأكل الربا وأكل أموال الناس بالباطل وشهادة الزور ، ونحو ذلك مما ثبت بدليل قطعي وهو الكتاب الحكيم أو الأخبار المتواترة وكذا الإجماع .

والحرام مُنْكِره كافر بخلاف المكروه تحريمًا ، فإن مُنْكِره لا يَكْفر بل يفسق فقط على أن المكروه تحريمًا أقرب إلى الحرام .

النوع الثاني : المكروه كراهة تنزيه ، وهو المقابل للمندوب ، وهو ما طلب الشارع من المكلف تركه طلبًا غير جازم بدليل ظني فيه شبهة ، وهو ما لايُذَم فاعلُه ، خلافًا للمكروه كراهةً تحريميةً ، فإنه يُذَم فاعله ، ومن أمثلة المكروه تنزيها أكْلُ لحوم الخيل ، والوضوءُ من سؤر الهرة وسباع الطير ، ونحو ذلك من أمثلة المكروه تنزيهًا ، وهو من حيث المرتبة : خلاف الأولى[2].

* * *

---

(1) أبو داود ج 2 ص 228.

(2) أصول الفقه لأبي زهرة ص 45، 46 ، وأصول الفقه للخضري ص 48 ، والوسيط في أصول الفقه للدكتور الزحيلي ص 81.

المباح

المباح في اللغة عبارةٌ عن الإِطلاق ، يقال : أباحه : أي جعله مطلقا[1].

وهو في الاصطلاح : ما لا يتعلق بفعله ولا بتركه مدحٌ ولا ذمٌ ، وبقوله : « لا يتعلق بفعله وبتركه مدح ولا ذم » تَخْرُج الأحكام الأربعة وهي : الواجب والمندوب ، والحرام ، والمكروه ؛ فإن كلًّا من هذه الأربعة يتعلق بفعله أو بتركه مدح أو ذم ، فالواجبُ يتعلق بفعله المدحُ وبتركِه الذمُّ ، والحرامُ يتعلق بتركِه المدحُ وبفعلِه الذمُّ ، والمندوبُ يتعلق بفعله المدحُ ولا يتعلق بتركه الذم ، والمكروه يتعلق بتركه المدحُ ولا يتعلق بفعله الذم . وهذه الرسوم[2] للأفعال التي تعلقت بها الأحكام الشرعية هي أفعال المكلفين ، فيكون المباح قسما من أفعال المكلَّفين ، وعلى هذا فأفعال غير المكلفين كالنائم والساهي ليست من المباح . ويُسمَّى المباح أيضا مطلقًا وحلالاً .

---

(1) المصباح المنير للفيومي ج 1 ص 73.

(2) الرسوم جمع ، ومفرده : الرسم ، وهو : التعريف بالجنس والخاصة ، وذلك كقولنا : الحيوان الضاحك . ويقابله «الحدّ» وهو في اللغة بمعنى : المنع ، وفي الاصطلاح : بيان الحقائق التصويرية ، أو هو التعريف بجملة الأجزاء كقولنا : الإنسان هو الحيوان الناطق ، وقيل : هو شرح ما دل عليه اللفظ بطريق الإجمال . انظر شرح تنقيح الفصول ص 4.

قال الإمام الغزالي في معنى الحد : اختلف الناس في حَدّ « الحدّ » فَمِنْ قائل يقول : حد الشيء هو حقيقته وذاته : ومن قائل يقول : حد الشيء هو اللفظ المفسر لمعناه على وجه يمنع ويجمع ، ومن قائل ثالث يقول : هذه المسألة خلافية ، فينصر أحد الحدين على الآخر ، وإنما منشأ هذا الغلط الذهولُ عن معرفة الاسم المشترك . ثم قال في حد «الحد» : اعلم أن كل من طلب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك . ومن قرر المعاني أولا في عقله ثم اتبع المعاني الألفاظ فقد اهتدى ، فلنقرر المعاني فنقول : الشيء له في الوجود أربع مراتب :

الأولى : حقيقته في نفسه .

الثانية : ثبوت مثال حقيقته في الذهن ، وهو الذي يُعَبر عنه بالعلم .

الثالثة : تأليف صوت بحروف تدل عليه ، وهو العبارة الدالة على المثال الذي في النفس .

الرابعة : تأليف رقوم تدرك بحاسة البصر دالة على اللفظ وهو الكتابة ، فالكتابة تبع للفظ؛ إذ تدل عليه . واللفظُ تبع للعلم ؛ إذ يدل عليه ، والعلم تبع للمعلوم ؛ إذ يطابقه ويوافقه ، وهذه الأربعة متطابقة متوازية . ومعلوم أن الحد مأخوذ من المنع ، وإنما استعير لهذه المعاني ؛ لمشاركته في معنى المنع . انظر المستصفى ج 1 ص 14، 15.

وعلى هذا ، فالمباحُ ما خَيَّرَ الشارعُ المكلَّف فيه بين فعله وتركه ، فالمكلف له أن يفعله وله أن لا يفعله ، وبذلك فإن الإباحة حكم شرعي ، إذ هي التخيير بين الفعل والترك المتوقّف وجودُه - كغيره من الحكم - على الشرع[1].

وقال الشوكاني في تعريف المباح إنه : ما لا يُمْدَح على فعله ولا على تركه ، والمعنى أنه أعلم فاعلَه أنه لا ضرر عليه في فعله وتركه .

وقد يطلق المباح على ما لا ضرر على فاعله وإن كان تركُه محظورا ، كما يقال : دم المرتد مباح ، أي لا ضرر على مَنْ أراقه ، ويقال للمباح : الحلالُ والجائزُ ، والمُطْلَق[2].

ويثبت المباح بثلاث طرق :

الطريقة الأولى : التنصيص على عدم الإثم على فعله ، وذلك كقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ﴾[3] فإذا حاقَتْ بالمكلف ضرورةٌ لأَكْلِ ما كان محظورًا فلا حرج عليه في أكله فهو بذلك مباح .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ ﴾[4] فقد أباح الشارعُ التعريضَ بخطبة المرأة حال عدتها من وفاة أو طلاق ، وذلك على سبيل التلميح لها بالمقصود من غير صراحة مكشوفة ؛ وذلك لأن خِطْبة المعتدة صراحةً حرامٌ .

الطريقة الثانية : عدم التنصيص من الشارع بالتحريم ، فلا حرج عندئذ في الفعل ، فهو بذلك مباحٌ بالبراءة الأصلية ؛ لأن الأصل في الأشياء الإباحة ، وذلك كالاستفادة من جهاز المذياع والتلفاز ، إلا ماكان فيهما من الفتنة والفساد . وكذلك لباس المعطف والبنطال مما شاع لبسهما في هذا الزمان ، فلا جناح في ذلك مادام فيه سترٌ سابغ للبدن والعورة ، إلى غير ذلك مما يستجد من أفعال يفرزه

---

(1) شرح الإسنوي على المنهاج ج 1 ص 49 ، وانظر حاشية البناني على شرح جمع الجوامع ج 1 ص 124 . والإبهاج في شرح المنهاج ج 1 ص 60 ، والإحكام للآمدي ج 1 ص 94.

(2) إرشاد الفحول للشوكاني ص 6.

(3) سورة البقرة الآية (173) .

(4) سورة البقرة الآية (235) .

التطور وَتَبَدُّلُ الظروف والأحوال .

الطريقة الثالثة : التنصيص على الإباحة ، كقوله تعالى : ﴿ فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ ﴾ [1] ، وقوله تعالى : ﴿ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ ﴾[2] ، فقد نص على إباحة الأكل مما أمسكه الكلبُ المعَلَّم وإن جاء به مَيِّتًا لصاحبه ، وذلك ضمن الشروط الشرعية المقررة في الصيد[3].

يقول الغزالي في هذه المعاني : الأفعال ثلاثة أقسام :

قسمٌ بَقِيَ على الأصل لم يَرِدْ فيه من الشرع تعرُّضٌ لا بصريح اللفظ ولا بدليل من أدلة السمع ، فينبغي أن يقال : استمر فيه ما كان ، ولم يتعرض له السمع ، فليس فيه حكم .

وقسمٌ صرح الشرعُ فيه بالتخيير وقال : إن شئتم فافعلوه ، وإن شئتم فاتركوه ، فهذا خطاب ، والحكم لا معنى له إلا الخطاب ، ولا سبيل إلى إنكاره وقد وَرَدَ .

وقسم ثالث لم يرد فيه خطاب بالتخيير ، لكنْ دلّ دليل السمع على نفي الحرج عن فعله وتركه ، فقد عرف بدليل السمع ، ولولا هذا الدليل لكان يعرف بدليل العقل نفي الحرج عن فاعله وبقاؤه على النفي الأصلي[4] .

على أن المباح ليس مُكَلَّفًا به ، أي أنه من حيث هو مباح ليس بواجب ولا مندوب ، وهذا هو قول الجمهور ، وقال الكعبي من المعتزلة : إن المباح مأمورٌ به . أي أنه واجب ؛ إذ ما من مباح إلا ويتحقق به تركُ حرامٍ ، فيتحقق مثلًا بالسكوت تركُ القذف ، وبالسكوتِ تركُ القتل ، وما يتحقق بالشيء ولا يتم إلا به فهو واجب ، فالمباح إذن واجب .

والأصح أن المباح يعني التخيير بين الفعل والترك المتوقف وجوده – كغيره من الحكم – على الشرع ، فهو غير واجب ولا مندوب[5].

---

(1) سورة الأنفال الآية (69) . (2) سورة المائدة الآية (4) .

(3) المستصفى للغزالي ج 1 ص 48 والإحكام للآمدي ج 1 ص 94؛ وأصول الفقه لأبي زهرة ص 47 ، وأصول الفقه لعبد الوهاب خلاف ص 115 ، وأصول الفقه للخضري ص 52، 53 ، وانظر الإبهاج في شرح المنهاج ج 1 ص 60 ، وحاشية البناني على شرح جمع الجوامع ج 1 ص 124. (4) المستصفى ج 1 ص 48.

(5) حاشية البناني على شرح جمع الجوامع ج1 ص 123؛ وحاشية التفتازاني على مختصر ابن الحاجب ج2 ص 5؛ وانظر المستصفى ج 1 ص 47.

قال الشاطبي عن المباح من حيث هو مباح : إنه لا يكون مطلوبَ الفعل ، ولا مطلوبَ الاجتناب ، أما كونه ليس بمطلوب الاجتناب فلأمور :

أحدها : أن المباح عند الشارع هو المخير فيه بين الفعل والترك من غير مدح ولا ذم ، لا على الفعل ولا على الترك ، فإذا تحقق الاستواء شرعًا والتخييرُ ، لم يُتَصور أن يكون التارك له مطيعًا ؛ لعدم تعلق الطلب بالترك ؛ فإن الطاعة لا تكون إلا مع الطلب ولا طلبَ ، فلا طاعة .

والثاني : أن المباح مُسَاوٍ للواجب والمندوب في أن كل واحد منهما غير مطلوب الترك ، فكما يستحيل أن يكون تاركُ الواجب والمندوب مطيعًا بتركه شرعا - لكون الشارع لم يطلب الترك فيهما - كذلك يستحيل أن يكون تارك المباح مطيعًا شرعا .

والثالث : أنه إذا تكرر استواءُ الفعل والترك في المباح شرعًا ، فلو جاز أن يكون تارك المباح مطيعًا بتركه جاز أن يكون فاعلُه مطيعًا بفعله من حيث كانا مستويين بالنسبة إليه ، وهذا غير صحيح باتفاق ولا معقول في نفسه .

والرابع : إجماع المسلمين على أن ناذر ترك المباح لا يلزمه الوفاء بنذره ، بأن يترك ذلك المباح وأنه كنذر فعله ، وفي الحديث « من نذر أن يطيع اللّه فليطعه »(1) فلو كان ترك المباح طاعة للزم بالنذر ، لكنه غير لازم ؛ فَدَلَّ على أنه ليس بطاعة ، وفي الحديث : أن النبي ﷺ مَرّ بشيخ كبير يتهادى بين ابنيه فقال : « ما بال هذا ؟ » قالوا : يا رسول اللّه نذر أنْ يمشي . قال : « إن اللّه عز وجل لغنيٌّ عن تعذيبِ هذا نفسَه » ، قال : « فَأَمَرَه أنْ يَرْكَبَ »(2).

قال الإمام مالك : أمره عليه السلام أنْ يُتِمَّ ما كان للّه طاعةً ويترك ما كان للّه معصيةً ، فجعل ترك المباح معصيةً كما ترى .

والخامس : أنه لو كان تارك المباح مطيعًا بتركه - وقد فرضنا أن تركه وفعله عند الشارع سواء - لكان أرفع درجة في الآخرة ممن فعله وهذا باطل قطعًا ؛ فإن القاعدة

---

(1) أخرجه الترمذي عن عائشة . ج 4 ص 104.

(2) أخرجه الترمذي عن أنس ج 4 ص 111.

المتفق عليها أن الدرجات في الآخرة مُنَزَّلَة على أمور الدنيا ، فإذا تحقق أنّ الاستواء في الدرجات ، وفعل المباح وتركه في نظر الشارع متساويان فيلزم تساوي درجتي الفاعل والتارك[1] .

العفو

ذهب بعضُ الأصوليين ، إلى أنه يصح أن يكون ثَـمَّةَ مرتبةٌ بين الحلال والحرام ، وهي مرتبة العفو ، فلا يحكم عليه بأنه واحد من الأحكام الخمسة المذكورة سابقًا أو السبعة كما قالت الحنفية ، واستدلوا على ذلك من جملة أوجه :

الأول : أن ما تقدم من الأحكام الخمسة – أو السبعة – إنما يتعلق بأفعال المكلَّفين مع القصد إلى الفعل ، وأما دون ذلك فلا ، وإذا لم يتعلق بها حكم من تلك الأحكام الخمسة – أو السبعة – فهذا معنى العفو المقصود .

الثاني: ما جاء من نص على هذه المرتبة (العفو) وذلك على وجه الخصوص فمن ذلك ما رُوي عن النبي ﷺ أنه قال : « إن اللّه فرض فرائض فلا تضيعوها ، ونهى عن أشياء رحمةً بكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها » [2].

وقال ابن عباس : ما رأيتُ قومًا خيرًا من أصحاب محمد ﷺ ، ما سألوه إلا عن ثلاث عشرة مسألةً حتى قُبِضَ ﷺ ، كلُّها في القرآن : ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ﴾ ، ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَـٰمَىٰ ﴾ ، ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ ﴾ ، ما كانوا يسألون إلا عما ينفعهم ، يعني أن هذا كان الغالب عليهم ، وعن ابن عباس (رضي اللّه عنه) أنه قال : « ما لم يُذكر في القرآن فهو مما عفا اللّه عنه » وكان يُسأل عن الشيء لم يحرم فيقول : عَفْوٌ . وقال عبيد بن عمير : أحل اللّه حلالاً وحرم حرامًا ، فما أحل فهو حلال ، وما حرم فهو حرام ، وما سكتَ عنه فهو عفو .

الثالث : ما دلّ على هذا المعنى في الجملة ، وذلك كقوله تعالى : ﴿ عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ ﴾[3] وكذلك قوله تعالى : ﴿ لَّوْلَا كِتَـٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾[4].

---

(1) الموافقات للشاطبي ج 1 ص 109– 111.
(2) انظر تفسير ابن كثير جـ 2ص 106.
(3) سورة التوبة الآية (43) .
(4) سورة الأنفال الآية (68) .

وقد كان النبي ﷺ يَكْره كثرةَ السؤال فيما لم يَنْزل فيه حكمٌ ، بِناءً على حكم البراءة الأصلية ، ومعنى ذلك أن الأفعال مع البراءة الأصلية معفو عنها ، وفي هذا يقول الرسول ﷺ : « إن أعظم المسلمين جُرْمًا مَنْ سأل عن شيء لم يُحَرّم عليهم ، فَحُرِّمَ عليهم من أجل مسألته »[1]. ويُشْبه ذلك قصة أصحاب البقرة من بني إسرائيل لما شددوا بالسؤال عن وصف البقرة - وكانوا متمكنين من ذبح أي بقرة شاءوا - شدد الله عليهم حتى ذبحوها ؛ إذ قال سبحانه وتعالى : ﴿ وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ ﴾ [2]. وعلى هذا ، فإن مرتبةَ العفو ثابتةٌ وأنها ليست من الأحكام المذكورة وهي الخمسة ، أو السبعة على الخلاف السابق ذكره[3].

الحسن والقبح

ينقسم الحكم بذاته إلى التحسين والتقبيح ، وتنقسم صفةُ الفعل الذي هو مُتَعَلَّقُه إلى الحَسَن والقبيح ، وبذلك قُسّم الفعل إلى ما نَهَى عنه الشارعُ ، وهو القبيح ، وما لم يَنْهَ عنه الشارع ، وهو الحَسَن ، ومنه يشتق الحسن والقبيح ، والتحسين والتقبيح ، ويُطْلق الحسن على الواجب والمندوب بغير شك ، وكذا يطلق على المباح على الراجح ؛ وذلك للإِذْن بفعلِهِ ولجواز الثناء على فاعله . وكذلك فِعْلُ الله فإنه حَسَنٌ ؛ لوجوبِ الثناء عليه ، وفِعْلُ مَنْ سواه - من غير المكلفين - كالنائم والساهي والبهيمة ، فيه خلاف مرتب على الخلاف في المباح ، ولا شك في عدم إطلاق القبح في المباح وفِعْلِ غير المكلف .

أما المكروه فقد قيل : إنه قبيح ، وهو قول جماعة من أهل العلم ؛ لأن المكروه منهيٌّ عنه ، والنهيُّ أعم من نهي تحريم وتنزيه . وقال إمام الحرمين : إنه ليس بحسن ولا قبيح ، وذلك أن القبيح ما يُذَم عليه ، والمكروه لا يذم عليه ، والحسن ما يسوغ الثناء عليه ، والمكروه لا يسوغ الثناء عليه .

وجملة القول : أن الفعل إن نهى عنه الشارع فهو القبيح ، كالمحرم والمكروه ، وإن لم يَنْهَ عنه الشارع فهو الحسن ، ويندرج فيه أفعال المكلفين كالواجب والمندوب والمباح

(1) انظر تفسير ابن كثير جـ 2 ص 106.

(2) سورة البقرة الآية (71) .

(3) الموافقات ج 1 ص 161- 164.

وأفعال غيرهم كالساهي والصبي والنائم والبهائم وذلك الذي عليه أكثر العلماء[1].

وقال القرافي في هذا : حُسْنُ الشيء وقُبْحُهُ يُرَاد بهما ما يلائم الطبع أو ينافره ، كإنقاذ الغرقى واتهام الأبرياء وكونُهما صفةَ كمالٍ أو نقصٍ ، نحو : العلمُ حسنٌ ، الجهلُ قبيح ، أو كونه موجبًا للمدح أو الذم الشرعيين ، والأوّلان عقليان إجماعًا ، والثالث شرعي عندنا لا يُعْلم ولا يُثْبت إلا بالشرع ، فالقبيح ما نهى اللّه تعالى عنه ، والحَسَنُ ما لم يَنْهَ عنه[2].

وعند المعتزلة أنّ حُسْنَ الشيء وقُبْحَه عقلي لا يفتقر إلى ورود الشرائع ، بل إن العقل يستقل بثبوته قبل الرسل ، وإنما الشرائع مؤكدة لحكم العقل فيما عِلْمُه ضرورة ، وذلك كالعلم بِحُسْن الصدق النافع ، وقُبْح الكذب الضار ، أو نظرًا كحسن الصدق الضار ، أو مُظْهِر لما لا يعلمه العقل ضرورةً ولا نظرًا كصوم آخر يوم من رمضان وتحريم أول يوم من شوال[3].

وربما قالوا عبارة أخرى في حَدّ القبيح والحسن ، وهي أن القبيح هو الفعل الواقع على صفة تُوجِبُ الذنبَ ، والحسن هو الفعل الواقع على صفة تُوجِبُ المدحَ ، فدخل في حَدّ القبيحِ الحرامُ فقط ، وفي حَدٌ الحسنِ الواجبُ والمندوبُ دون المكروه والمباح ؛ إذ لا مدح في فعلهما[4].

وجملة القول في مذهب المعتزلة في هذه المسألة ، أن الأفعال تنقسم إلى حَسَنة وقبيحة ، فمنها ما يُدْرك بضرورة العقل ، كَحُسْن إنقاذ الغرقى والهلكى وشكر المنعم ، ومعرفة حسن الصدق ، وقبح الكفر وإيلام البريء والكذب الذي لا غرض فيه ، ومنها ما يُدْرك بنظر العقل كحسن الصدق الذي فيه ضرر ، وقبح الكذب الذي فيه نفع ، ومنها ما يُدْرك بالسمع كحسن الصلاة وسائر العبادات . وزعموا أنها متميزة بصفة ذاتها عن غيرها بما فيها من اللطف المانع من الفحشاء الداعي إلى الطاعة ، لكن الفعل لا يستقل بدركه [5].

(1) الإبهاج في شرح المنهاج ج 1 ص 61 ، وشرح الإسنوي على المنهاج ج 1 ص 52 ، والمستصفى ج 1 ص 36.
(2) شرح تنقيح الفصول ص 88.
(3) شرح تنقيح الفصول ص 88 ، والمستصفى ج 1 ص 36.
(4) شرح الإسنوي على المنهاج ج 1 ص 53.
(5) المستصفى ج 1 ص 63.

واحتجوا لذلك بقولهم : إنا نعلم بالضرورة حُسْنَ الإِحسان وقُبْحَ الإِساءة .

ورُدَّ عليهم بأن محل الضرورة مورد الطباع وليس محل النزاع ، ومعنى ذلك أن العقل إنما أدرك حُسْنَ الإِحسان من جهة أنه ملائم للطبع لا من جهة أنه يُثَاب عليه ، وقبح الإِساءة من جهة مُنَافرتها للطبع لا من جهة أنه يُعَاقب عليها ، والضرورة حينئذ إنما هي في مورد الطباع الذي هو المُلاَءمة والمُنَافَرة ، وليس في صورة النزاع الذي هو الثواب والعقاب [1].

أما كون الفعل يثيب اللّه عليه أو يعاقب فهذا لا يُعْلم إلا بالشرع ، وهو قول الجمهور من أهل العلم ، وهو عند المعتزلة يُعْلم بالعقل ، فمن أنقذ غريقًا ففي فعله أمران :

أحدهما : كونُ الطباع السليمة تَنْشرح له ، وهذا عقلي .

ثانيهما : أن اللّه تعالى يثيبه على ذلك ، وهذا محل النزاع ، وكذلك من غَرّق إنسانًا ظلمًا فيه أمران :

أحدهما : كونُه يَتَألم منه الطبعُ السليم ، وهذا عقلي .

ثانيهما : كونه يُعَاقبه اللّه تعالى عليه ، وهذا محل النزاع .

وعلى هذا ، فإن الثواب والعقاب العاجل في الدنيا أو الآجل في الآخرة أو أحوال القيامة ، أو الأحكام الشرعية ، فإنّ هذا ونحوَه لا يُعْلم إلا بالرسالات الربانية . وهو قول الجمهور ، وعند المعتزلة تُدْرك الأحكام والثواب والعقاب وكثيرٌ من أحوال القيامة بالعقل ، فإنهم يوجبون خلودَ الكافر وصاحب الكبيرة في النار ، وخلود المؤمن ووجوب دخول الجنة وغير ذلك مما هو عندهم من باب العدل وفروع الحسن والقبح ، لكن هذه الأمور كلها عند الجمهور يجوز على اللّه تركُها وفِعْلُها ولا يُعْلَم وقوعُها أو عدمُ وقوعها إلا بالشرائع ، فالقبيح ما نهى اللّه عنه ، والحسن ما لم يَنْهَ اللّه تعالى عنه [2].

وقد رد الغزالي مقالةَ المعتزلة في هذه المسألة بقوله : قولُ القائل : هذا حسن وهذا قبيح ، لا يحس بفهم معناه ما لم يفهم معنى الحسن والقبح ، فإن

---

(1) شرح تنقيح الفصول ص 88، 94.   (2) شرح تنقيح الفصول ص 88- 90.

الاصطلاحات في إطلاق لفظ الحسن والقبح مختلفةٌ فلابد من تلخيصها .

والاصطلاحات فيه ثلاثة :

الاصطلاح الأول : الاصطلاح المشهور العامي ، وهو أن الأفعال تنقسم إلى ما يوافق غرضَ الفاعل ، وإلى ما يُخالفه ، وإلى ما لا يُوافق ولا يُخالف ، فالموافق يُسَمى حسنًا ، والمخالفُ يُسَمَّى قبيحًا ، والثالث يُسَمى عبثًا . وعلى هذا الاصطلاح ، إذا كان الفعل موافقا لشخصٍ ، مخالفًا لآخر ، فهو حسن في حق مَنْ وافقه ، قبيحٌ في حقِّ مَنْ خالفه ، حتى إنّ قَتْلَ الملك الكبير يكون حسنًا في حق أعدائه ، قبيحًا في حق أوليائه ، وهؤلاء لا يتحاشون عن تقبيح فعل اللّه تعالى إذا خالف غرضهم ؛ ولذلك يسبون الدهر والفلك ، ويقولون : خَرِبَ الفلكُ وتَعِسَ الدهرُ ، وهم يعلمون أن الفلك مُسَخر ليس إليه شيء ؛ ولذلك قال ﷺ : « لا تَسُبُّوا الدهرَ فإن اللّه هو الدهر » فإطلاق اسم الحسن والقبح على الأفعال عند هؤلاء كإطلاقه على الصور ، فمن مَالَ طبعُه إلى صورة أو صوتِ شخصٍ قَضَى بحسنه ، ومَنْ نفر طَبْعُه عن شخصٍ استقْبَحَه ، وربَّ شخصٍ ينفر عنه طبعٌ ويميل إليه طَبْعٌ ، فيكون حسنًا في حق هذا ، قبيحًا في حق ذاك ، حتى يَسْتحسن سمرةَ اللونِ جماعةٌ ويَستقبحها جماعةٌ ، فالحسن والقبح عند هؤلاء عبارةٌ عن الموافقة والمنافرة وهما أمران إضافيان ، لا كالسواد والبياض ، إذ لا يُتَصور أن يكون الشيء أسودُ في حق زيد أبيضَ في حق عمرو .

الاصطلاح الثاني: التعبير بالحسن عما حسنه الشرع بالثناء على فاعله ، فيكون فعل اللّه تعالى حَسَنًا في كل حالٍ ، خالفَ الغرضَ أو وافقَه ، ويكون المأمور به شرعا - ندبًا كان أو إيجابًا - حسنًا ، والمباح لا يكون حسنًا .

الاصطلاح الثالث : التعبيرُ بالحسن عن كل ما لفاعِله أن يفعله ، فيكون المباح حسنا مع المأمورات ، وفعلُ اللّه يكون حسنا بكل حال ، وهذه المعاني الثلاثة كلّها أوصاف إضافية وهي معقولة ولا حجر على مَنْ يجعل لفظ الحسن عبارة عن شيء منها ، فلا مشاحة في الألفاظ ؛ فعلى هذا إذا لم يَرِدِ الشرعُ لا يتميز فعل عن غيره إلا بالموافقة والمخالفة ، ولا يكون ذلك صفة للذات[1].

(1) المستصفى ج 1 ص 36.

ومعنى ذلك كلّه أن الحُسْن والقبح لا يمكن للعقل أن يستقل بإدراكهما ؛ وذلك أن إطلاق لفظ الحسن والقبح يحتمل عدةَ وجوه ، وهي في جملتها ثلاثة :

أولها : أن الفعل إما أن يوافق غرضَ فاعله ، وإما أن يخالفه ، فإن وافقه كان حسنًا ، وإن خالفه كان قبيحًا ، لكن الناس متفاوتون مختلفون من حيث طبائعهم وأهواؤهم وأمزجتهم ، فما يوافق واحدًا ربما يخالف غَيْرَه من الناس ، ويُشْبه ذلك الصورة أو الصوت ، فربما يميل طبعٌ لواحدٍ منهما ، وينفر منه غيره ، أو عكس ذلك ، فمن مَالَ إليه استحسنه ، ومَنْ نَفَرَ منه استقبحه .

الثاني: أن الحسن ما حسنه الشرع ، فيكون شَرْعُ اللّه حسنًا في كل حال ؛ سواء وافق غرض الشخص أو خالفه .

الثالث : الحسن ما جاز فعلُه ، فيكون المباح حسنًا ، وكذا فعل اللّه حسنٌ بكل حال ، وعلى هذا لا يتميز الفعل عن غيره من حيث الحسن والقبح إلا بالشرع ، وإذا لم يكن ثَمَّةَ شرعٌ كان التمييز تبعا لموافقة غرض الفاعل أو مخالفته .

قول الحنفية في المسألة

للحنفية في هذه المسألة تفصيل ، إذ قالوا : إن مطلق مقتضى الأمر كون المأمور به حسنًا شرعًا ، وهذا الوصف غير ثابت للمأمور به بنفسه ؛ فإنّ الحسن ليس ثابتًا عقلًا ، كما تقول المعتزلة وبعضُ مشايخ الحنفية ، لأن العقل بنفسه غيرُ مُوجِبٍ للحكم . وإنما هو من مقتضى الشرع ؛ وبيانُ ثبوت ذلك شرعًا : أن اللّه تعالى لا يأمر بالفحشاء ، كما نص على ذلك في محكم تنزيله[1] ، وكذا القبح واجب الإعدام شرعًا ، فما هو واجبُ الإيجاد شرعًا تُعْرف فيه صفةُ الحسن شرعًا .

وقالوا : إن الحسن من حيث صفته نوعان :

النوع الأول : حسنٌ لمعنًى في نفسه ، وهو قسمان :

أحدهما : حسنٌ لذاته لا يحتمل السقوط بحال .

(1) كما في قوله تعالى : ﴿ قل إن اللّه لا يأمر بالفحشاء ...﴾ في الآية : 28 من سورة الأعراف .

ثانيهما : حسن لذاته قد يحتمل السقوط في بعض الأحوال .

أما القسم الأول : فهو الإيمان بالله تعالى وصفاته ، فإنه مأمور به . قال تعالى : ﴿ ءَامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ﴾ [1] ، وهو حسن لذاته ، وركنُه التصديق بالقلب ، والإقرار باللسان ، فالتصديق لا يحتمل السقوط بحال ، ومن بدله فهو كفر منه على أي وجه بَدَّلَه إلا إذا كان التبديلُ باللسان ، والقلبُ مطمئنٌ بالإيمان .

وأما القسم الثاني : وهو الحسن لذاته والذي يحتمل السقوط في بعض الأحوال ، فهو كالصلاة والزكاة والصوم والحج ، فكل هذه العبادات حسنة لذاتها ؛ لما في كل واحدة منها من مَعَانٍ حسنة ، فهي إذن حسنةٌ لذاتها ، لكنها تحتمل السقوط في بعض الأحوال للأعذار أو الرخص الشرعية .

النوع الثاني : حسنٌ لمعنًى في غيره ، وهو قسمان :

أحدهما : حسن لمعنى في غيره ، وذلك مقصود في نفسه لا يحصل منه ما لأجله كان حسنًا ، وذلك كالسعي إلى الجمعة ، فإنه حسنٌ لمعنًى في غيره ، وهو أنه يتوصل به إلى أداء الجمعة ، وذلك المعنى مقصود بنفسه لا يصير موجودًا بمجرد حصول المأمور به من السعي .

وحكمه : أنه يسقط بالأداء إذا حصل المقصودُ به ، ولا يسقط إذا لم يحصل المقصود به ، حتى لو حُمِلَ المكلَّفُ إلى موضع مكرهًا بعد السعي قبل أداء الجمعة ، ثم خُلِّيَ عنه ، كان السعي في حقه واجبًا ، وإذا حصل المقصود بدون السعي بأن حُمِل مكرهًا إلى الجامع حتى صلى الجمعة سقطَ اعتبار السعي ، وإذا سقطت عنه الجمعة – لمرضٍ أو سفر – سقط عنه السعي ، ومن جملة هذا النوعِ الوضوءُ ، فإنه حسنٌ لمعنًى في غيره وهو التمكن من أداء الصلاة .

القسم الثاني : وهو الحسن لمعنى في غيره ، والذي يتحقق بوجوده ما لأجله كان حسنًا ؛ ومن أمثلة ذلك الصلاةُ على الميت ، وقتالُ المشركين ، وإقامة الحدود ، فالصلاة على الميت حسنةٌ لإسلام الميت ؛ وذلك معنى في غير الصلاة

(1) سورة الحديد الآية رقم : (7).

مضاف إلى اختيار كان من العبد قبل موته ، وبدون هذا الوصف يكون الفعل قبيحًا منهيًّا عنه ، أعني الصلاة على الكفار والمنافقين ؛ وذلك لقوله تعالى : ﴿ وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا ﴾[1] ، وكذلك قتال المشركين حسن لمعنى في غيره وهو كفر الكافر أو قصده إلى محاربة المسلمين ، وكذلك قتال أهل البغي حسن لدفع فتنتهم ومحاربتهم لأهل العدل ، وكذلك إقامة الحدود حسن ؛ لما في ذلك من معنى الزجر عن المعصية ، وهي معاصٍ مضافة إلى اختيار المحدود ، لكن ذلك لا يتم إلا بحصول ما لأجله كان حسنا ، وحكم هذا النوع أنه يسقط بعد الوجوب بالأداء وبانعدام المعنى الذي لأجله كان يجب[2].

والخلاصة : أن جمهورَ الأصوليين والمعتزلة متفقون على أن الحاكم المشرع هو اللّه تعالى ، وإنما محل النزاع بين الفريقين في أن العقل هل يدرك الحكم من غير افتقار إلى الشرع أو لايدرك ؟ فعند المعتزلة : نعم يدرك ، ووجه ذلك عندهم : أن الأفعال في حد ذاتها – بقطع النظر عن أوامرِ الشرع ونواهيه – يدرك العقلُ أحكامها وتستفاد منه ، وإنما يجيء الشرع مؤكِّدًا لذلك ، فهو كاشف لتلك الأحكام التي أثبتها العقل ، وقالوا أيضًا : بترتب المدح والذم عاجلًا ، والثواب والعقاب آجلا ، ومن وجوب شكر المنعم ومن الحظر والإباحة عقلًا في الجميع فيما قبل ورود الشرع ، وقالوا : إن الأفعال في ذواتها – مع قطع النظر عن أوامر الشرع ونواهيه – متصفة بالحسن والقبح ، وأرادوا بالقبح كونَ الفعل بحيث يستحق فاعلُه الذمَّ عند العقل ، وبالحسن كَوْنَه (الفعل) يستحق المدحَ عنده ، ثم إن القبح هو معنى الحرمة ، والحسن خلافها في معناه ، ويتفاوت الحسن أو القبح في مراتبه ، فإن كان بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم عقلا فهو الواجب ، وإن استحق فاعلُه المدحَ فقط فهو المندوب ، أو استحق تاركه المدح فقط فهو المكروه ، أو لا يتعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم فهو المباح على أن حُسْنَ الشيء وقُبْحه هو ملاءمةُ الطبع أو منافرته ، فإذا قيل : هذا الشيء حَسَنٌ ، فمعناه أنه ملائم للطبع ، وإذا قيل : هذا الشيء قبيح ، فمعناه أنه منافر للطبع ، وذلك كَحُسْنِ الحلو وقُبْح

(1) سورة التوبة الآية (84) .

(2) أصول السرخسي ج 1 ص 60- 63 ، وانظر تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص 124، 125.

المُرّ ، وهما بمعنى صفة الكمال والنقص ، كحسن العلم وقبح الجهل . وذلك كله عقلي ، أي يحكم العقل به بالاتفاق . أما ترتب المدح والذم عاجلًا والثواب والعقاب آجلا كحسن الطاعة وقبح المعصية ، فإن ذلك شرعي ، أي : لا يحكم به إلا الشرع المبعوث به الرسل ، أي لا يُؤخَذ إلا من ذلك ولا يدرك إلا به . وهو قول الجمهور - خلافًا للمعتزلة في قولهم - : إنه عقلي أيضًا ، أي : يحكم به العقل ؛ لِمَا في الفعل من مصلحة أو مفسدة يتبعها حسنُ الفعل أو قبحه ، فيدرك العقلُ ذلك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ، أو يدركه بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ، وقيل : العكس ، أي قبح الكذب النافع وحسن الصدق الضار ، أو أن العقل يُدْرك ما خفي عليه باستعانة الشرع بعد مجيئه ، وذلك كحسن صوم آخر يوم في رمضان ، وقبح صوم أول يوم من شوال ، وذلك بخلاف الجمهور ؛ إذ قالوا بإدراك ذلك كله عن طريق الشرع .

وكذلك شكر المنعم ، وهو الثناء بالقلب على اللّه تعالى لإنعامه وتَفَضُّله بالخلق والرزق والصحة ، فإنه واجبٌ بالشرع وليس بالعقل .

وقد حكَّمَتِ المعتزلةُ العقلَ في أحكام الأفعال قبل البعثة ، فمن لم تبلغه دعوة نبي يأثم بترك ما يوجبه العقل ، وارتكاب ما ينهى عنه العقل ، خلافًا للجمهور ؛ إذ قالوا بعدم إثم من لم تبلغه دعوة نبي في تركٍ أو فعلٍ ، إذ لا حكم موجود قبل ورود الشرع ، أي بعثة رسول .

واختلفوا في أهل الفترة كالعرب من انقطاع رسالة سيدنا إسماعيل عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام إلى زمن نبينا محمد ﷺ ، هل هم مخاطبون في هذه المدة - التي هي مدة الفترة - بعقائد التوحيد أو غير مخاطبين ؟ أما عدم تكليفهم بالفروع فهو محلُّ اتفاق .

أما مخاطبة أهل الفترة بعقائد التوحيد ، فقد ذهب إليها المعتزلةُ وآخرون قائلين : إن أهل الفترة - وإن لم تبلغهم دعوة نبي مرسل إليهم - فقد بلغتهم دعوة مَنْ أرسل إلى غيرهم كسيدنا موسى وهارون وسليمان وداود وغيرهم من النبيين (عليهم الصلاة والسلام) ، فمن كان منهم ذا رأي ونَظَرٍ ولم يعتقد دينًا فهو كافر . وهذا صريح في ثبوت تكليف كل واحد بالإيمان بعد وجود دعوة أحد من

الرسل وإن لم يكن مرسلًا إليه ، وكذا في ثبوت تعذيب أهل الفترة بترك الإيمان والتوحيد ، وهذا ما اعتمده الإمام النووي في شرح مسلم حيث قال في شرح حديث مسلم الذي رواه بإسناده عن أنس قال : إن رجلاً قال : يا رسول اللّه ! أين أبي ؟ قال : « في النار » فلما قَفَّى دعاه فقال : « إن أبي وأباك في النار » قال النووي : « وفيه أن من مات في الفترة على ما كانت عليه العرب من عبادة الأوثان فهو من أهل النار »[1].

وقد ذهب إلى خلاف ذلك جمهورُ الأشاعرة من المتكلمين والأصوليين وفقهاء الشافعية ؛ إذ قالوا بعدم الإثم قبل البعثة ، وعلى هذا فإن أهل الفترة غير مخاطبين بعقائد التوحيد .

وأجابوا عما صَحّ من تعذيب جماعة من أهل الفترة بأنه خبرُ آحاد لا يُعَارض القطعَ بعدم تعذيبهم ، وبأنه يجوز أن يكون تعذيبُ مَنْ صَحّ خَبَرُ تعذيبه منهم لأمرٍ يختص به ، وذلك نظير ما قيل في الحكم بكفر الغلام الذي قتله الخضر (عليه السلام) مع صِبَاه ، ولِمَا دلت عليه القواطع من أنه لا تعذيب حتى تقوم الحجة[2]، ومن أظهر الأدلة على ذلك قولُه تعالى : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾[3].

والقضاءُ : ما فُعِلَ بعد وقت الأداء استدراكًا لِمَا سبق له وجوب مطلقا ، أخّره عمدًا أو سهوًا ، تمكّن من فعله كالمسافر ، أو لم يتمكن من فعله لمانع من الوجوب شرعًا كالحائض ، أو عقلا كالنائم .

والإعادة ، ما فُعِل في وقت الأداء ثانيا لِخَللٍ ، وقيل لِعُذْرٍ ، والحاصل أن الفعل لا يقدم على وقته ، فإن فعل فيه فأداءٌ ، أو بعده ، فإن وُجد سببُ وجوبه فقضاءٌ ، وإلا فغيرُهما ، ومن الأداء الإعادةُ لخللٍ أو عذر[4].

وثمة وصفان آخران للعبادة هما : الصحة والإجزاء ، وبذلك فإن أوصاف العبادة خمسة هي : الأداء ، والقضاء ، والإعادة ، والصحة ، والإجزاء[5]. وذلكم

---

(1) انظر صحيح مسلم بشرح النووي (3/ 97) . (2) حاشية البناني على شرح جمع الجوامع ج1 ص 43-49.

(3) سورة الإسراء الآية (15) . (4) التفتازاني على مختصر ابن الحاجب ج 1 ص 232- 234.

(5) شرح تنقيح الفصول ص 72 وما بعدها ، والمستصفى ج1 ص 60، 61 ، والإبهاج في شرح المنهاج ج1 ص 67- 80 ، وأصول السرخسي ج 1 ص 44 وما بعدها .

بيان بتفصيل هذه الأوصاف :

الوصف الأول : الأداء ، وهو إيقاع العبادة في وقتها المعين لها شرعًا ؛ لمصلحة اشتمل عليها الوقتُ ، فقوله : « في وقتها المعين » احترازٌ من القضاء ، وقولُه : « شرعًا » احترازٌ من العرف ، وبقوله : « اشتمل عليه الوقت » احترازٌ من تعيين الوقت لمصلحة المأمور به لا لمصلحة في الوقت ، كما لو قال : الأمر للفور ، فإنه يتعين الزمن الذي يلي ورود الأمر ، ولا يوصف بكونه أداءً في وقته ولا قضاءً بعد وقته ، وكمن بادر لإزالة منكر وإنقاذ غريق ، فإن المصلحة هنا في نفس الإنقاذ ، سواء كان في هذا الزمان أم في غيره ، وأما تعيين أوقات العبادة فالمعتقد أنها للصالح في نفس الأمر اشتملت عليه هذه الأوقات وإن كنا لا نعلمها ، وهكذا كل تَعَبُّدٍ فمعناه أننا لا نعلم مصلحته لا أنه ليس فيه مصلحة ، طردًا لقاعدة الشرع في مصلحة العباد عادة . وذلك على سبيل التفضل ، وعلى هذا ، فإن الأداء اسم لِمَا وقع في الوقت مطلقا ، سواء كان مسبوقا أو سابقًا أو منفردًا [1].

وللأداء أربعة أحوال :

الأولى : أن يكون واجبًا ، فإذا تركه المكلَّف عمدًا أو سهوًا وجب عليه القضاءُ .

الثانية : أن لا يجب الأداء ، وذلك كالصيام في حق الحائض فإنه حرام ،

فإذا صامت بعد الطهر سُمِّي قضاءً على سبيل المجاز ، مع أن حقيقته أنه فرض مبتدأ ، لكنْ لما تجدد هذا الفرضُ بسبب حالةٍ عَرَضت منعت من إيجاب الأداء حتى فات لفوات إيجابه ، سُمِّي قضاءً .

الثالثة : حالة المريض والمسافر إذ لم يجب عليهما ، لكنهما إنْ صاما وقع عن الفرض ، فهذا يحتمل أن يقال : إنه أداء على سبيل المجاز ؛ إذ لا وجوب ، ويُحتمل أن يقال : إنه أداء على سبيل الحقيقة ؛ إذ لو فعله في الوقت لَصَحَّ منه ، فإذا أخلّ بالفعل مع صحته لو فعله فهو شبيه بِمَنْ وجب عليه وتركه سهوًا أو عمدًا .

(1) شرح تنقيح الفصول ص 72 ، والإبهاج ج 1 ص 76 ، وشرح البدخشي على المنهاج ج 1 ص 64.

الرابعة : حال المريض ، فإن كان لا يخشى الموت من الصوم فهو كالمسافر ، أما الذي يخشى الموت أو الضرر العظيم فَيَعْصي بترك الأكل ، فيشبهه الحائض من هذا الوجه ، فلو صام يحتمل أن يقال : لا ينعقد صومُه ؛ لأنه عاصٍ به ، فكيف يتقرب بما يَعْصى به ؟! ويحتملُ أن يقال : إنما عصى بجنايته على الروح التي هي حق اللّه تعالى ، فيكون كالمصلّي في الدار المغصوبة يَعْصى لتناوله حقَّ الغير [1].

الوصف الثاني : القضاء : وهو إيقاع العبادة خارج وقتها الذي عينه الشرع لمصلحة فيه أو هو إيقاع العبادة بعد وقتها المقدور له شرعًا ووُجِدَ في ذلك الوقت سببُ وجوب هذه العبادة ؛ فخرج بذلك الأداءُ والإعادةُ والنوافلُ المطلقة[2].

على أن القضاء في اصطلاح الأصوليين يأتي على ثلاثة معانٍ :

الأول : إيقاع الفعل الواجب خارج وقته كما بيناه في التعريف آنفًا .

الثاني : ما وقع بعد تعيينه بسبب الشروع فيه وهذا هو القضاء في الحج ؛ لأنه لما أحرم به وتعيَّن بالشروع سُمِّي بعد ذلك قضاء ، والعلماء يقولون : حجة القضاء مع أن وقتها غير معين ، وكذلك يُسَمّون ما أدركه المسبوق من الصلاة أداءً وما يصليه بعد الإمام قضاء ، وهم في ذلك يقولون : هل كان قاضيًا فيما فاته أو بانيًا ؟ وكذلك قوله تعالى : ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ ﴾[3]، مع أنها في وقتها ، وقد سماها اللّهُ تعالى قضاءً .

الثالث : ما فُعِل على خلاف نظامه ، ومنه قضاء الصلاة ، فإن وَضْعَ الجهر في صلاة المغرب مثلًا أن يكون قبل السر ، فإذا وقع آخر الصلاة فقد وقع على خلاف نظامه[4].

والقضاءُ من حيث وجوب أدائه ثلاثةُ أقسام :

الأول : أن يكون أداؤه واجبًا ، كما لو ترك الظهر قصدًا بلا عذر .

الثاني : أن لا يكون أداؤه واجبًا لكنه كان مُمْكِنًا ؛ وذلك كصوم المسافر والمريض .

---

(1) المستصفى ج 1 ص61، 62. (2) شرح تنقيح الفصول ص73 ، وشرح البدخشي على المنهاج ج1 ص 65.
(3) سورة الجمعة الآية (10). (4) شرح تنقيح الفصول ص 27- 74.

الثالث : عدم وجوب الأداء والإمكان ، وذلك إما من جهة العقل كصلاة النائم والمغمى عليه في رمضان من أول الوقت إلى آخره ؛ لأن القصد إلى العبادة مستحيل عقلا مع الغفلة عنها ؛ لأن ذلك جَمْع بين النقيضين ، وأما من جهة الشرع كصوم الحائض فإن المانع من صحة صومها هو الشرع لا العقل[1].

الوصف الثالث : الإعادة : وهي إيقاع العبادة في وقتها بعد تقدم إيقاعها على خلل في أجزائها ، كما لو صَلّى مع تَرْكِ ركنٍ أو شرط أو لخلل في الكمال ، كمن صلى منفردًا ثم أعاد في جماعة .

وعلى هذا فإن العبادة إن سُبقت بأداء مُخْتل فهي إعادة ، والمراد بالمختل ما فقد ركنًا أو شرطًا ، أو هي التي تقع في الوقت وتُسْبق بأداء مختلٍّ فيدخل فيها السنن المأتيّ بها في وقتها المعين ، ويخرج ما لم يُقَدر له وقتٌ كالنوافل والنذور المطلقة والتسبيحات[2] .

ولو صلى في أول الوقت صلاةً صحيحة ثم صلَّاها في الوقت ؛ إما على وجه أكمل من الأول أو على خلافه ، فكلام الأصوليين يقتضي أن هذه الصلاة لا تُسَمى إعادةً بل أداء ، والراجح عند الفقهاء أنه تصدق عليها الإعادة ، واللغة تساعد على ذلك وهو المعتمد[3].

الوصف الرابع : الصحة : وهي – عند المتكلمين – ما وافق الأمر ، وعند الفقهاء : ما أسقط القضاء ؛ ويتخرج البطلان في العبادة على المذهبين فصلاةُ مَنْ ظَنّ الطهارةَ – وهو محدِث – صحيحةٌ عند المتكلمين ؛ لأن اللّه تعالى أمَرَ أن يصلي صلاة يغلب على ظنه طهارته ، وقد فعل فهو موافق للأمر ، وهي عند الفقهاء باطلةٌ ؛ لكونها لم تمنع من ترتب القضاء[4].

---

(1) شرح الإسنوي على المنهاج ج 1 ص 67، 68.

(2) شرح تنقيح الفصول ص 76 ، وشرح البدخشي على المنهاج ج 1 ص 64 ، وحاشية التفتازاني على مختصر ابن الحاجب ج 1 ص 234.

(3) الإبهاج في شرح المنهاج ج 1 ص 74.

(4) شرح تنقيح الفصول ص 76 ، وشرح البدخشي على المنهاج ج 1 ص 57 ، والإحكام للآمدي ج 1 ص 100.

ويقول الإمام الغزالي في هذا : الصحيح - عند المتكلمين - عبارةٌ عما وافق الشرع ؛ سواءٌ وجب القضاء أم لم يجب ، وعند الفقهاء عبارةٌ عما أجزأ وأسقط القضاء حتى إنّ صلاة مَنْ ظن أنه متطهر صحيحةٌ في اصطلاح المتكلمين ؛ لأنه وافق الأمر المتوجّه عليه في الحال ، وأما القضاء فوجوبه بأمر مجدد ، فلا يشتق منه اسم الصحة ، وهذه الصلاة فاسدة عند الفقهاء ؛ لأنها غيرُ مجزئة ، وكذلك من قطع صلاتَه بإنقاذ غريقٍ فصلاتُه صحيحة عند المتكلم ، فاسدة عند الفقيه ، وهذه الاصطلاحات - وإن اختلفت - فلا مشاحة فيها إذ المعنى متفقٌ عليه[1].

الوصف الخامس : **الإجزاء** . مصدر أجزأ . والإجزاء : هو الأداء الكافي لسقوطِ التعبد به . وشبيهٌ بذلك ما قاله البدخشي في شرحه للمنهاج بأنه الأداء الكافي بسقوط التعبد به .

وعرّفه القرافي بأنه هو كونُ الفعل كافيًا للخروج عن عهدة التكليف ، وقيل ما أسقط القضاء[2].

والإجزاء - من حيث معناه - شديدُ الالتباس بمعنى « الصحة » ، إلا أن الصحة أعم من ذلك ، فإنها تُطلَق على المعاملات والعبادات ، ولا يطلق الإجزاء في المعاملات .

على أن الصلاة تقع تارةً على وجه يكفي في سقوط التعبد به ، وتارةً على وجه لا يكفي ، فَوُصِفت بالإجزاء وبعدمِه ؛ لاحتمالِها للوجهين المذكورين .

والمندوب يُوصف بالإجزاء كالفرض ، وقد ورد في الحديث أن النبي ﷺ قال : « أربع لا تُجزئ في الأضاحي : العوراء البَيِّنُ عَوَرُها ، والمريضةُ البَيِّنُ مرضُها ، والعرجاء البَيِّنُ عَرَجُها ، والعَجْفاء[3] التي لا تُنْقي[4] »[5].

(1) المستصفى ج 1 ص 60، 61.

(2) شرح البدخشي على المنهاج ج 1 ص 158 ، وشرح تنقيح الفصول ص 77 ، والإبهاج ج 1 ص 71.

(3) العجفاء : مؤنث ، ومذكر الأعجف ، وهو الضعيف الهزيل . انظر المصباح المنير ج 2 ص 42.

(4) تنقي : من النقي ، وهو المخ ، والنقو بالسكون على وزن الحمل ، يعني كل عظم فيه مخ . يقال أنقت الإبل وغيرُها ، أي سمنت وصار فيها نِقْيٌ ، أي : مخ ، ويقال : هذه ناقة مُنْقِيَة وهذه لا تُنْقي . انظر مختار الصحاح ص 678 ، والمصباح المنير ج 2 ص 42.

(5) أخرجه الترمذي عن البراء بن عازب ج 4 ص 86 ، وسنن أبي داود ج 3 ص 97.

ولا تُوصَف المعاملات بالإجزاء ، وإنما يُوصَف به ماكان مأمورًا به ، فالصحة بذلك أعم محلًّا منه ؛ لأنها - أي الصحة - تكون في المعاملات والعبادات [1].

* * *

(1) شرح تنقيح الفصول ص 77؛ والإبهاج ج 1 ص 71- 73.

الرخصة والعزيمة

الرخصة في اللغة بمعنى: التيسير والتسهيل ؛ والرخصة في الأمر خلاف التشديد فيه، وهو قول الجوهري، ومن ذلك قولهم: رخص السعر، إذا سهل وتيسر .

والرخصة في الاصطلاح الشرعي هي : جواز الإقدام على الفعل مع اشتهار المانع منه شرعا ، وهو قول الرازي(1).

وعرّفها الغزالي بأنها : عبارة عما وسع للمكلَّف في فعله لعذرٍ وعجز عنه مع قيام السبب المحرم ، فإنّ ما لم يُوجِبْهُ اللّهُ تعالى علينا من صوم شوال وصلاة الضحى لا يُسَمَّى رخصة ، وما أباحه في الأصل من الأكل والشرب لا يُسَمَّى رخصة ، ويُسَمَّى تناولُ الميتة رخصةً ، وسقوطُ صوم رمضان عن المسافر يُسَمَّى رخصة ، وعلى الجملة - كما قال الغزالي - فهذا الاسم (الرخصة) يطلق حقيقة ومجازًا ، فالحقيقة في الرتبة العليا كإباحة النطق بكلمة الكفر بسبب الإكراه . وكذلك إباحة شرب الخمر وإتلاف مال الغير بسبب الإكراه والمَخْمَصَة ، والغصص بلقمة لا يُسيغها إلا الخمر التي معه ، وأما المجاز البعيد عن الحقيقة فمنه تسمية ما حُطَّ عنا من الأصرار (الذنب والثقل) والأغلال التي وَجَبَتْ على مَنْ قبلنا في الملل المنسوخة : رخصة .

ويتردد بين هاتين الدرجتين صورٌ بعضها أقرب إلى الحقيقة ، وبعضُها أقرب إلى المجاز ، منها القصر والفطر في حقّ المسافر ، وقيل : ذلك جدير بأن يُسَمى رخصة حقيقية ؛ لأن السبب هو شهر رمضان ، وهو قائم ، وقد دخل المسافر تحت قوله تعالى : ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾(2) ، أما التيمم عند عدم الماء فلا يَحْسن أن يُسَمَّى رخصة ، ووجه ذلك : أنه لا يمكن التكليف باستعمال الماء وهو معدوم ، فلا يقال : السبب قائم والتكليف مستحيل ، وذلك بخلاف المكره على

(1) شرح تنقيح الفصول للقرافي ص 85.

(2) سورة البقرة الآية (185) .

الكفر والشرب فإنه قادر على الترك لكن التيمم جائز عند المرض أو الجراحة أو بُعْد الماء عنه أو بيعه (الماء) بأكثر من ثمن المثل ، وتلك رخصة ، وذلك بخلاف التيمم عند فقد الماء ، فإنه يُشْبه الإطعام في الكفارة عند فَقْدِ الرقبة . وذلك ليس برخصة ، بل إن الرقبة تجب في حالة ، والإطعام في حالة[1].

وقال البيضاوي في معنى الرخصة اصطلاحًا : بأنه الحكم الثابت على خلاف الدليل لعذرٍ فهو رخصة ، أي أن الرخصة هي الحكم الثابت على خلاف الدليل لعذر . وعلى هذا لابد للترخص من دليل ، وذلك مُسْتفادٌ من قوله : « الثابت » ؛ لأنه لو لم يكن ثمةَ دليلٌ لم يكن الحكم بالترخص ثابتًا ، بل يكون الثابت غيره . وقوله في التعريف : « على خلاف الدليل » ، احترازٌ عما أباحه اللّه من الأكل والشرب وغيرهما ، فلا يُسَمَّى مثل ذلك رخصة ؛ لأنه لم يثبت على المنع منه دليل .

وقد جاء الدليل في التعريف مطلقا لِيَشْمل ما إذا كان الترخص بجواز الفعل على خلاف الدليل المقتضي للتحريم كأكل الميتة ، وما إذا كان الترخص بجواز الترك ،إما على خلاف الدليل المقتضى للوجوب كجواز الفطر في السفر ، وإما على خلاف الدليل المقتضى للندب كترك الجماعة بعذر المطر والمرض ونحوهما ، فإنه رخصة بغير خلاف ، وكذلك الإبراد بالصلاة في الحرّ عند من يقول : إنه رخصة .

وقوله في التعريف : « لعذر » يعني به المشقة والحرج . والمراد ما يطرأ في حق المكلف ، فيمنع حرمة الفعل أو الترك الذي دَلّ الدليل على حرمته .

واحْتُرِزَ بذكر العذر عن شيئين :

الأول : الحكم الثابت بدليل راجح على دليل آخر معارض له .

والثاني : التكاليف كلها ، فهي أحكام ثابتة علي خلاف الدليل ؛ لأن الأصل عدم التكاليف ، والأصل معتبر من الأدلة الشرعية[2].

---

(1) المستصفى ج 1 ص 63.

(2) شرح الإسنوي على المنهاج ومعه شرح البدخشي ج 1 ص 69- 71 ، وانظر الإبهاج في شرح المنهاج ج 1 ص 81 ، والإحكام للآمدي ج 1 ص 101، 102.

على أن الرخصة تنقسم إلى ثلاثة أقسام وهي : الواجبة ، والمندوبة ، والمباحة ، فالواجبة مثل أكل الميتة للمضطر ، على الصحيح ، وأما المندوبة فهي كالقصر للمسافر بشرطه المعروف وهو أن يبلغ ثلاثة أيام فصاعدًا ، على الخلاف .

أما المباح فهو كالفطر للمسافر ، فالوجوب والندب والإباحة هنا من باب اللفّ والنَّشْر ، فالأول - وهو الوجوب - للمضطرّ لأكل الميتة ، والثاني - وهو الندب - لقصر المسافر من صلاته ، والثالث - وهي الإباحة - لإفطار المسافر .

ويجاب عن التمثيل للمباح بالفطر في رمضان بأنه لا يستقيم ؛ لأنه إن تضرر بالصوم بات الفطر في حقه أفضل ، وإن لم يتضرر فالصومُ أفضل ، فليست للصوم حالة يستوي فيها الفطرُ وعدمُه ، وتلك هي حقيقة المباح . ومن أمثلة المباح : السَّلَم والعَرَايا والإجارة والمساقاة ونحو ذلك من العقود ، فإنها رخصة ؛ وذلك لأن السَّلَم والإجارة عقدان على معدوم مجهول ، وكذلك العرايا وهي بيع الرطب بالتمر فهي جائزة للحاجة إليها ، وقد ثبت ذلك في الحديث الصحيح بقوله « أرخص في العرايا »[1] . ومع كون هذه العقودَ من الرخص فهي مباحة ، لا طلبَ في فعلها ولا في تركها ؛ فيصدق عليها الحدُّ وهو ما بيناه سابقًا ، فيقال : حكمٌ ثابت على خلاف الدليل لعذر ، ولا يصح التمثيل للمباح بِمَسْحِ الخفِّ ؛ لأن غسل الرجل أفضل بغير خلاف[2] .

* * *

قول الحنفية في الرخصة

للحنفية في بيان الرخصة تفصيلٌ ؛ إذ قالوا : الرخصة قسمان : أحدهما حقيقة ، والآخر مجاز ، والحقيقة نوعان أيضا : أحدهما أحق من الآخر ، وكذلك المجاز نوعان : أحدهما أتم من الآخر في كونه مجازا .

(1) الحديث رواه زيد بن ثابت أن النبي ﷺ «رخص في بيع العرايا بالتمر والرطب» رواه أبو داود ج 3ص 251.

(2) يعني في المذهب الشافعي ، وإلا فقد بعض أهل العلم بأن المسح أفضل ومنهم من قال : هما سواء . انظر المجموع شرح المهذب (1/ 502، 503) ، وشرح الإسنوي على المنهاج ج 1 ص 71، 72.

فتلك أربعة أنواع : اثنان في الحقيقة ، أحدهما أحقّ من الآخر ، واثنان في المجاز ، أحدهما أتمّ من الآخر ، وتفصيله كالآتِي :

النوع الأول : ما استبيح مع قيام السبب المحرّم وقيام حكمه ، ففي ذلك الرخصة الكاملة بالإِباحة لعذر العبد مع قيام سبب الحرمة وحكمها ، وذلك مثل النطق بكلمة الشرك لعذر الإِكراه ، فإن حرمة الشرك لاشك فيها لضرورة وجوب حق اللّه تعالى في الإِيمان به ، ومع هذا فقد أُبيح - لِمَنْ خشي على نفسه التلفَ عند الإِكراه - النطقُ بكلمة الشرك على سبيل الرخصة ؛ وذلك لأن في الامتناع حتى القتل تلفًا لنفسِ المُكرَه من حيث الصورة والمعنى ، وبإجراء كلمة الشرك لا يفوت ما هو الواجب من حيث المعنى ، فإن التصديقَ بالقلب باقٍ ، وبالإِقرار الذي سبق منه مع التصديق صَحَّ إيمانُه (أي الإِقرار) ، واستدامة الإِقرار في كل وقت ليس بركن إلا أن في النطق بكلمة الشرك هَتْكًا لحرمة حق اللّه تعالى من حيث الصورةِ لا المعنى ، وفي الامتناع مراعاةُ حقِّ اللّه صورةً ومعنى ، فكان الامتناع عزيمةً ؛ لأن الممتنع مطيعٌ لربه ومُظْهِرٌ للصلابة في الدين ، وما ينقطع عنه طمع المشركين ، وهو جهاد فيكون أفضل ، والمترخص بإجراء الكلمة يعمل لنفسه من حيث السعي في دفع سبب الهلاك عنها ، فهذه رخصة له إن أقدم عليها لم يأثم ، والأول عزيمة حتى إذا صبر إلى أن يُقتَل كان مأجورًا ، ومثل ذلك الأمرُ بالمعروف والنهيُ عن المنكر عند خوف الهلاك ، فإن السببَ الموجب لذلك وحكمَ السبب - وهو الوجوب - حَقٌّ للّه تعالى قائم ، ولكن يرخص له في الترك ، والتأخير بعذر كان من جهته وهو الخوف من الهلاك ، ولهذا لو أقدم على الأمر بالمعروف حتى يقتل كان مأجورًا ، لأنه مطيعٌ ربَّه فيما صنع وعلى هذا يُبَاح له الإِقدام على ذلك وإن كان يعلم أنه ليس في مُكْنته أن يمنعهم عن المنكر ، وذلك بخلاف ما إذا أراد المسلمُ أن يحمل على جماعة من الكفار وهو يعلم أنه لا ينكأ فيهم[1] كان مُضَيِّعًا نفسَه في الحملة عليهم مُلْقِيًا بيده إلى التهلكة ، لا أن يكون عاملًا لربه في إعزاز الدين .

---

(1) ينكأ ، من النكاية : وهي القتل والإِثخان . يقال : نكأت في العدو نكأ : إذا قتلت وأثخنت . انظر المصباح المنير ج 2 ص 297.

ومثل ذلك تناولُ مالِ الغير بغير إذنه للمضطر عند الخوف من الهلاك ، فإنه رخصةٌ مع قيام سبب الحرمة وحكمها وهو حق المالك ، وبذلك وجب الضمان حقًّا للمالك ، وكذلك إباحة الإفطار في رمضان للمُكْرَه ، وإباحة الإقدام على الجناية على الصيد للمحرم ، ومثل هاتيك الأمثلة كثيرٌ والحكمُ في الجميع واحد ، وهو أنه يُرَخص له بالإقدام على ما فيه رَفْعُ الهلاك عن نفسه ؛ توسيعًا له وتيسيرًا عليه من الشرع ، لكنه إذا امتنع كان أفضل ، ولم يكن في الامتناع عاملًا في إتلاف نفسه ، بل يكون متمسكا بما هو عزيمة .

النوع الثاني : ما استبيح مع قيام السبب المحرم موجبا لحكمه إلا أن الحكم متراخ عن السبب ، وهذا النوع دون الأول ، فإن كمال الرخصة يبتني على كمال العزيمة ، فإذا كان الحكمُ ثابتًا في السبب فهو في العزيمة أقوى منه إذا كان الحكم متراخيًا عن السبب ، وذلك بمنزلة البيع بشرط الخيار مع البيع الباتّ (من غير خيار) ، وكذلك البيع بثمن مؤجل مع البيع بثمن حالّ ، فالحكم ، وهو الملك في المبيع ، والمطالبةُ بالثمن ثابتٌ في الباتّ المطلق ، ومتراخٍ عن السبب في المقرون بشرط الخيار أو الأجل .

ومثال هذا النوع : الصومُ في شهر رمضان للمسافر والمريض ، فإن السبب الموجب شرعًا للصوم – وهو شهود الشهر – قائم ، ولهذا لو أدَّيَا (المسافر والمريض) الصومَ كان المؤدَّى فرضًا ، ولكن الحكم – وهو وجوب الصوم – متراخٍ إلى إدراك عدة من أيام أُخَر .

وبذلك لو ماتا قبل إدراك الأيام الأُخر لم يلزمهما شيء . ولو كان وجوب الصوم في حقهما ثابتًا للزمهما التكليفُ بالفدية عنهما ؛ لأن ترك الواجب بعذر يرفع الإثمَ لكنه لا يُسقط الخُلْف وهو القضاء أو الفدية ، والتعجيل بعد تمام السبب – وهو شهود الشهر مع تراخي الحكم وهو وجوب الصوم – صحيح ، وذلك كتعجيل الدين المؤجل ، وقد خالف في ذلك الإمام الشافعي ؛ إذ ذهب إلى أن حكم الوجوب مادام متأخرًا إلى إدراك عدة من أيام أُخر كان الفصر ،،
كيما يكون إقدامه على الأداء متراخيًا بعد ثبوت الحكم بإدراك عدة من ايام اخر(1)،

(1) أصول الفقه للسرخسي ج 1 ص 117– 120 ، وانظر تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص 55.

لكن الحنفية قالوا : إن الصوم أفضل ، ووجه قولهم : أنه مع إباحة الترخيص بالفطر للمشقة التي تلحقه بالصوم في المرض أو السفر ، فإن السبب الموجب للصوم – وهو شهود الشهر – قائم ، فكان المؤدي للصوم عاملًا للّه تعالى في إدراك الفرائض ، لكن المترخص بالفطر يعمل لنفسه فيما يرجع إلى الترفّه فالأول عزيمة ، والتمسك بالعزيمة أفضل ، مع أنه في معنى الرخصة يشترك الصوم والفطر ، فمن وجّه : الصوم مع الجماعة في شهر رمضان يكون أيسر من التفرد به بعد مضي الشهر ، وإن كان أشق على بدنه من أجل السفر أو المرض ، ومن وجه : الترخص بالفطر مع أداء الصوم بعد الإقامة أيسر عليه ؛ لكيلا تجتمع عليه مشقتان في وقت واحد ، وهما مشقة السفر ومشقة أداء الصوم ، أو مشقة المرض ومشقة أداء الصوم ، وإذا كان في كل جانب نوعُ تَرَفُّهٍ يُخَيَّر بينهما للتيسير عليه ، وبعد تحقق المعارضة بينهما ، فإنه يترجح جانبُ أداء الصوم ؛ لكونه مطيقًا فيه ، عاملًا للّه تعالى إلا أن يخاف الهلاك على نفسه إن صام ، وإذ ذاك يلزمه أن يفطر ؛ لأنه إن صام فمات كان قتيلَ الصومِ فكان قاتلاً لنفسه ، وعلى المسلم أن يتحرز عن قتل نفسه ، وذلك بخلاف ما إذا أكرهه ظالم على الفطر فلم يُفْطر حتى قتله فإنه حينئذٍ يكون مأجورًا ؛ لأن القتل هنا مضاف إلى فعل الظالم ، أما هذا فهو بالامتناع عن الفطر عند الإكراه يكون مستديمًا للعبادة ، مُظْهِرًا للطاعة من نفسه في العمل للّه تعالى ، وذلك عملُ المجاهدين .

النوع الثالث : في الإصر والأغلال التي كانت على مَنْ قبلنا من الأمم ، وقد وَضَعها اللّه تعالى عن هذه الأمة ، فقال سبحانه وتعالى : ﴿ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾[1] ، وقال جل وعلا : ﴿ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ﴾[2] ، فهذا النوع من الإصر والأغلال غيرُ مشروع أصلًا في حق هذه الأمة ، وذلك ليس بناء على عذر موجود في حقنا ، بل هو تيسير وتخفيفٌ على هذه الأمة ، فكان ذلك رخصةً من حيث الاسم مجازًا ، وإن لم تكن رخصة حقيقية ؛ لانعدام السبب الموجبِ للحُرْمة مع الحكم بالرفع والنسخ أصلًا في حق هذه الأمة .

---

(1) سورة الأعراف الآية (157) .
(2) سورة البقرة الآية (286) .

النوع الرابع : ما يستباح ، تيسيرًا لخروج السبب من أن يكون موجبًا للحكم مع بقائه مشروعًا في الجملة ، فهذا النوع من حيث انعدام السبب الموجب للحكم يُشْبه النوع الثالث ، فكان مجازًا . ومن حيث إن السبب بَقِيَ مشروعًا في الجملة فإنه يُشْبه النوعَ الثاني ، وهو أن الترخص باعتبار عذر للعباد فكان معنى الرخصة فيه حقيقةً من وجهٍ دون وجه .

ومن الأمثلة على هذا النوع : السّلَم ؛ فإن النبي ﷺ نهى عن بَيْعِ ما ليس عند الإنسان ورخّص في السّلَم . والسّلَم نوعُ بيع ، واشتراطُ العينية في المبيع المشروع قائمٌ في الجملة ، لكن هذا الشرط قد سقط في السّلَم أصلًا حتى إن العينية في المُسْلم فيه باتتْ مُفسِدةً للعقد لا مُصَحِّحة فكان سقوط هذا الشرط للتيسير على المحتاجين ؛ كيما يتوصلوا إلى مقصودهم من الأثمان قبل إدراك غلاتهم ، ويَتَوصل صاحب الدراهم إلى مقصوده من الربح ، فكان ذلك رخصة من حيث إخراج السبب من أن يَكون موجبًا لاعتبار العينية في السَّلَم ، مع بقاء هذا النوع من السبب موجبًا لاعتبار العينية في الجملة .

وكذلك من اضطر إلى تناول الميتة أو شُرْب الخمر خشية الهلاك على نفسه من الجوع أو العطش ، أو بسبب الإكراه ؛ فإنه ليس له أن يمتنع من الأكل أو الشرب حتى لو امتنع إلى أن مات كان آثمًا ؛ وذلك لأن السبب غيرُ موجِبٍ للحكم عند الضرورة من أجل الاستثناء الذي بينته الآية الكريمة : ﴿ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ﴾[1]. والمستثنى لا يتناوله الكلام موجبًا لحكمه ، لكن السبب لهذا الاستثناء لم ينعدم أصلًا ، فكانت الرخصةُ ثابتةً باعتبار أن عُذْرَ العبد قد خرج به السببُ من أن يكون موجبًا للحكم في حقه ، وكذا الحلال فإنَّ مَن امتنع مِنْ تناولِهِ حتى يتلف نفسه فإنه آثم ، ووجه ذلك : أن سبب الحرمة هو وجوب صيانة عقله عن الاختلاط أو الفساد بشرب الخمر ، وكذلك صيانة بدنه عن ضرر تناول الميتة ، وصيانة البعض لا يتحقق في إتلاف الكل ، فكان الامتناع في هذه الحالة إتلافًا للنفس كلها من غير أن يكون في ذلك تحصيلٌ لما هو المقصود بالحرمة ، وبذلك لا يكون مطيعًا لربه ، بل يكون مُتْلِفًا لنفسه بترك الترخص فيكون آثمًا[2].

ومن جملة الأمثلة – أيضًا – قولُ الحنفية : إنه لا يجوز للمسافر أن يصلي

---

(1) سورة الأنعام الآية (119) .

(2) أصول السرخسي ج 1 ص 120، 121.

الظهر أربعًا في سفره وإن ذلك كما لو صلى المقيمُ الفجرَ أربعًا ؛ لأن السبب لم يَبْقَ في حقه موجبا إلا ركعتين ، فكانت الأخريات نفلاً في حقه ؛ ولهذا يباح لهما تركهما لا إلى بدل ، وخلطُ النفلِ بالفرض قصدًا لا يحل ، وأداء النفل قبل إكمال الفرض مفسدٌ للفرض ، فإذا لم يقعد القعدة الأولى فسدت صلاتُه[1].

العزيمة : يراد بها في اللغة : القصد المؤكد ، ومنه قولهم : عزمت على فعل الشيء ، قال الجوهرى : عزمت على كذا عَزْما وعُزْما - بالضم - أي جزمًا وعزيمة وعزيمًا ، إذا أردت فعله وقطعت عليه . قال اللّٰه تعالى : ﴿ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا ﴾[2] وسُمّي بعضُ الرسل أولي العزم ؛ لتأكيد قصدِهم في طلب الحق .

وهي في الاصطلاح الشرعي : عبارة عما لزم العبادَ بإيجاب اللّٰه تعالى ، هكذا عرّفها الغزالي[3].

وعرّفها القرافي بأنها : طلب الفعل الذي لم يشتهر فيه مانع شرعي [4].

وعرّفها السرخسي بقوله : العزيمة في أحكام الشرع ما هو مشروع منها ابتداءً من غير أن يكون متصلًا بعارض سُمّيت عزيمةً ؛ لأنها من حيث كونها أصلا مشروعا في نهايةٍ من الوكادة والقوةِ حقًّا للّٰه تعالى علينا بحكم أنه إلٰهُنا ونحن عبيدُه وله الأمر ، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، وعلينا الإسلام والانقياد[5].

وقال السبكي في شرحه للمنهاج عن العزيمة : إذا ثبت الحكم - لا على خلاف الدليل ، أو على خلاف الدليل ، لكنْ ليس لعذرٍ على وجه التيسير - فهو عزيمة ؛ سواء كان واجبًا أم مندوبًا أم مباحًا أم مكروهًا أم حرامًا من جهة أنه يجزم أمره - أي قطع وحتم - سَهُلَ على المكلف أم شَقّ . مأخوذ من « العزم » وهو القصد المصمم ، والعزيمة مصدر « عزم » فهي - أيضًا - قسم من أقسام الحكم[6].

وعرّفها الآمدي بأنها : عبارة عما لزم العبادَ بإلزام اللّٰه تعالى ، كالعبادات الخمس ونحوها[7].

---

(1) أصول السرخسي ج 1 ص 121، 122.
(2) سورة طه الآية (115) .
(3) المستصفى ج 1 ص 62.
(4) شرح تنقيح الفصول ص 85.
(5) أصول السرخسي ج 1 ص 117.
(6) الإبهاج في شرح المنهاج ج 1 ص 82.
(7) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ج 1 ص 101.

الحكم الوضعي

ذلك هو القسم الثاني من قسمي الحكم ، وهو يرجع إلى الوضع ، وهذا ينحصر في الأسباب والشروطِ والموانع ، فالحكم مثلما يرد بالاقتضاء أو التخيير ، وهو ما بيناه سابقًا ، فإنه يرد أيضًا بجعل الشيء سببًا أو شرطًا أو مانعًا ، وعلى هذا فالأحكام الوضعية ثلاثة هي : السبب ، والشرط ، والمانع[1]. وهذا بيان تفصيلي لكل واحد من هذه الأحكام الثلاثة .

السبب

لفظ « السبب » في اصطلاح الفقهاء مشترك ، وأصل اشتقاقه من « الطريق » ، ومن « الحبل » الذي به يُنْزَح الماء من البئر ، وحدُّه : ما يحصل الشيء عنده لا به ، فإن الوصول إلى الماء في البئر بالسير لا بالطريق ، لكن لابد من الطريق ونزح الماء بالاستقاء لا بالحبل ، لكن لابد من الحبل ، فاستعار الفقهاء لفظ السبب من هذا الموضع ، وأطلقوه على أربعة أوجه :

الوجه الأول : وهو أقربها إلى المستعار ، ومنه ما يطلق في مقابلة المباشرة ؛ إذ يقال : إن حافر البئر – مع المُرْدِي فيه – صاحبُ سببٍ ، والمردي نفسُه صاحبُ علةٍ ، فالهلاك في حق المتردِّي حصل بالتردية لكن عند وجود البئر ، فما يحصل الهلاك عنده لا به يُسَمَّى سببًا .

الوجه الثاني : تسميتُهم الرميَ سببًا للقتل ؛ من حيث إنه سببٌ للعلة ، وهو على التحقيق علة العلة ، ولكن لما لم يحصل الموت بالرمي بل بالواسطة ، كان (الرمي) أشبه مالا يحصل الحكم إلا به .

الوجه الثالث : تسميتهم ذات العلة مع تَخَلُّفِ وصفِها سببًا ، وذلك

---

(1) إرشاد الفحول ص 6، 7 ، وشرح الإسنوي على المنهاج ومعه شرح البدخشي ج 1 ص 54، 55 ، والموافقات للشاطبي ج 1 ص 187.

كقولهم : الكفارة تجب باليمين دون الحنث ، فاليمينُ هو السبب ، وكذلك ملك النصاب هو سبب الزكاة دون الحول ، مع أنه لابد منهما في الوجوب ، ويريدون بالسبب : ما تحسن إضافة الحكم إليه .

الوجه الرابع : تسميتهم الموجِبَ سببًا ، فيكون السبب بمعنى العلة ، وهذا أبعد الوجوه عن وضع اللغة ؛ فإن السبب في الوضع عبارةٌ عما يحصل الحكم عنده لا به[1].

والسبب في اصطلاح الأصوليين هو : جَعْلُ وصفٍ ظاهر منضبطٍ مناطًا لوجود حكم - أي يستلزم وجودُه وجودَه - وبيان ذلك : أن للّه سبحانه وتعالى في الزاني حكمين :

أحدهما : تكليفي ، وهو وجوب الحدّ عليه .

وثانيهما : وضعي ؛ وهو جعل الزنا سببًا لوجوب الحدّ ؛ لأن الزنا لا يُوجب الحدَّ بعينه وذاتِه بل بجعل الشرع .

وبالاستقراء ينقسم السببُ إلى الوقتية كزوالِ الشمس لوجوب الصلاة ، ثم المعنوية كالإسكار للتحريم ، وكالملك للضمان ، والمعصية للعقوبة[2].

وعرّفه الآمدي بقوله : هو كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه مُعَرِّفًا لحكمٍ شرعي[3].

وجملة القول : أن الأسباب هي التي أضاف الشارعُ الأحكامَ إليها ، ومن جملة الأمثلة : كون الاضطرار سببًا في إباحة الميتة ، وخوف العنت[4] سببًا في إباحة نكاح الإماء[5]. وكون السلس سببًا في إسقاط وجوب الوضوء لكل صلاة

---

(1) المستصفى ج 1 ص 60. (2) إرشاد الفحول ص 6، 7 ، وانظر المستصفى ج 1 ص 60.

(3) الإحكام للآمدي ج 1 ص 98.

(4) العنت : في اللغة يعني الإثم والمشقة ، ويراد بهِ هنا الزنا ، وقيل هو الوقوع في المشقة المفضية للزنا . انظر المجموع ج 15 ص 394 ، ومختار الصحاح ص 456، 457.

(5) وذلك أن الحرّ لا يجوز له - عند الشافعية ومن وافقهم - أن يتزوج أمَةً إلا بشرطين ، وهما : فَقْدُ الطَّوْل ، وخوف العنت . واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿ ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت أيمانكم في فتياتكم المؤمنات ...﴾ إلى قوله تعالى : ﴿ ذلك لمن خشي العنت منكم ...﴾ الآية : 25 من سورة النساء .

مع وجود الخارج ، وزوال الشمس أو غروبها أو طلوع الفجر سببًا في إيجاب تلك الصلوات ، وكذلك كون النكاح سبباً فى حصول التوارث بين الزوجين وتحريم المصاهرة وحل الاستمتاع ، وكون الزكاة سببًا لحل الانتفاع بالأكل ، والسفر سببًا في إباحة القصر والفطر ، وكون القتل والجرح سببًا للقصاص ، وكون الزنا وشرب الخمر والسرقة والقذف أسبابًا للحدود المتعلقة بهذه الجنايات ، إلى غير ذلك من الأسباب (1).

مشروعية الأسباب والمسببات

مشروعيةُ الأسباب لا تستلزم مشروعيةَ المسببات وإن صح التلازم بينهما في العادة ، وذلك يعني أن الأسباب إذا تعلق بها حكم شرعي من إباحة أو ندب أو مَنْع أو غير ذلك من أحكام التكليف ؛ فلا يلزم من ذلك أن تتعلق تلك الأحكامُ بمسبباتها ، فإذا أمر الشارعُ بالسبب ، فإن ذلك لا يستلزم الأمر بالمسبب ، وإذا نهى عن السبب لم يستلزم النهي عن المسبب ، وإذا خَيّر فيه ، فإنه لا يلزم أن يخير في مُسَببه .

ومن الأمثلة على ذلك : الأمرُ بالبيع ، لا يستلزم الأمر بإباحة الانتفاع بالمبيع ، أي أن البيع هو السبب في حِل الانتفاع بالمبيع ، وليس الأمر بالبيع سببًا في الأمر بحِلّ الانتفاع به ؛ وذلك لأن الحل المسبب ليس إلا حكمًا لله فلا يتعلق به الحكمُ الشرعي الذي في السبب وهو الأمر بالبيع ، وكذلك الأمر بالنكاح لا يستلزم الأمر بِحِلّ البضع (2)، والأمر بالقتل في القصاص لا يستلزم الأمر بإزهاق الروح ، وكذا النهي عن القتل ، العدوان لا يستلزم النهي عن الإِزهاق ، والنهي عن جعل الثوب في النار لا يستلزم النهي عن نفس الإِحراق .

ويُستدَلّ على عدم التلازم بين السبب والمسبب بالمعقول ، وهو أن المكلَّف له أن يتعاطى الأسباب فقط ، أما المسببات فهي من صُنع الله ، وحكمُ الله لا كسبَ فيه للمكلَّف ، ويدل على هذا المعنى الكتابُ والسنة ، ومن جملة ذلك قوله تعالى :

---

(1) الموافقات ج 1 ص 187، 188.

(2) البضع ، بالضم وجمعه أبضاع . ويطلق على الفرج والجماع ، ويطلق على التزويج أيضًا . انظر المصباح المنير ج 1 ص 57.

﴿ وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَوٰةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا نَّحْنُ نَرْزُقُكَ وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَىٰ ﴾[1] وقوله تعالى : ﴿ وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا ﴾[2] ، وقوله جل وعلا : ﴿ وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ ﴾ [3] ، وقوله جلت قدرته : ﴿ وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا ۝ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ﴾[4] ، وغير ذلك من الآيات الدالة على ضمان الرزق ، وليس المراد هنا نفس التسبب إلى الرزق ، بل الرزق المتسبب إليه ، أي ليس المقصودُ السَبَبَ بل المسببَ ، ولو كان المقصود نفس التسبب لما كان المكلف مطالبًا فيه بتكسب ، ويُوَضح ذلك قولـه تعالى : ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾[5] وقوله كذلك : ﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾[6].

وإنما كلفهم اللّه بالسعي والعمل من أجل أن يُجازيهم عليه ، ويكون لهم فيه الثواب .

إذا ثبت ذلك فقد دخلت الأسبابُ المكلَّفُ بها في مقتضى العموم الذي دل عليه العقلُ ، فصارت الأسباب هي التي تعلقت بها مكاسبُ العباد دون المسببات ، وعلى هذا لا يتعلق التكليف وخطابه إلا بمكتسب ، فخرجت المسببات عن خطاب التكليف ؛ لأنها ليست في مقدورهم ، ولو تعلق التكليف بها لكان تكليفًا بما لا يطاق وهو غير واقع[7].

استلزام الأسباب للمسببات

ويُرَاد بذلك أن وضع الأسباب من قِبَلِ الشارع يَستلزم القصدَ إلى المسببات ويُستدل على ذلك بالاستقراء من جملة أمور هي :

أولاً : أنَّ مما لا شك فيه أنّ الأسباب ليست أسبابًا بنفسها من حيث هي موجودات فقط ، بل من حيث ينشأ عنها أمور أُخَر ، وإذا ثبت ذلك فقد لزم من القصد إليها أسبابًا : القصدُ إلى ما ينشأ عنها من المسببات ، أي أن المسببات هي من مقتضيات الأسباب بالتلازم .

---

(1) سورة طه الآية (132) .
(2) سورة هود الآية (6) .
(3) سورة الذاريات الآية (22) .
(4) سورة الطلاق الآية (3) .
(5) سورة الصافات الآية (96) .
(6) سورة الزمر الآية (62) .
(7) الموافقات ج 1 ص 189- 191 .

ثانيًا : أن الأحكام الشرعية إنما شُرِعت لجلب المصالح أو درءِ المفاسد ، وهي مسبباتها بلا شك ، فإذا كانت الأسباب إنما شُرعت لأجل المسببات فقد لزم من القصدِ إلى الأسبابِ القصدُ إلى المسببات .

ثالثًا : أن المسببات لو لم تُقْصد بالأسباب لما وُضِعَتْ على أنها أسباب ، لكنها جُعِلت كذلك - أي أسبابًا - فلا جَرَمَ أنها موضوعة على أنها أسباب ، وهي ليست أسبابًا إلا لمسببات ، وعلى هذا فإن واضع الأسباب قاصدٌ لوقوع المسببات[1].

* * *

قصد المكلف إلى المسبب

لا يلزم أن يَقْصد المكلَّف إلى المسبب ، فالمكلَّف له أن يترك القصدَ إليه بإطلاق ، وله أن يقصد إليه ؛ وذلك لأن المكلف لا يَلْزمُه في تعاطي الأسباب أن يلتفت إلى المسببات ولا القصد إليها ، بل المقصود منه الجريانُ تحت الأحكام الموضوعة فقط ؛ سواء كانت أسبابًا أم غير أسبابٍ ، معللة أم غير معللة ، والدليل على ذلك : أن المسببات راجعة إلى الحاكم المسبب ، وأنها ليست من مقدور المكلف ، فإذا لم تكن الأسباب راجعةً إلى المكلَّف ، فاللازم في حقه أن يراعي ما هو راجعٌ لكسبه وهو السبب ، أما سواه فهو غير لازم في حقه .

فإذا سألتَ آخرَ قائلاً : لِمَ تكتسبُ لمعاشك بالأعمال كالزراعة أو التجارة أو غير ذلك ؟ فإنه يجيب عن ذلك بأن الشارع قد ندب المكلَّفَ إلى مثل هذه الأعمال ، فالمكلف إنما يعمل على مقتضى ما أُمِرَ به ، وذلك مثلما أُمِرَ أن يُصَلي ويصوم ويزكي ويحج وغير ذلك مما أوجبه اللّه على المكلَّف .

وقد يقال : إن الشارع أمَر ونهى لأجل المصالح ، فيجاب عن ذلك بأن ذلك إلى اللّه لا إلى المكلَّف ، فإن الذي إلى المكلَّف هو التسبب (الأخذ بالسبب) أما حصول المسببات فليس إلى المكلَّف .

(1) الموافقات ج 1 ص 194، 195 .

ومما يدل على هذا المعنى أيضًا : أنّ السبب غيرُ فاعلٍ بنفسه ، بل إنما وقع المسبَّبُ عند وجود السبب بقدرة اللّه لا بالسبب نفسه ، فإذا تسبب المكلف فاللّه هو الذي خلق السبب ، والعبدُ مكتسبٌ له ؛ قال سبحانه : ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾[1] ، وقال عز وعلا : ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴾[2] ، وقال تباركت أسماؤه : ﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ﴾[3] ، وغير ذلك من الأدلة كثير مما يدل على أن السبب غيرُ فاعلٍ بنفسه في وجود المسبَّب ، وإنما المسبب قد وُجِدَ عند وجود السبب بقدرة اللّه .

وعلى هذا ، فإن الالتفات إلى المسبَّب من حيث إيجاده وعدمه ، أو من حيث فِعْلُ السببِ فيه ، يستوي هو وتَرْكُ الالتفات إليه ؛ فإن المسبب قد يكون ، وقد لا يكون ، وإن كان مُجْرَى العادة أنه يكون [4].

ولو قصد المكلَّفُ المسبب على سبيل الالتفات إلى العادات الجارية فلا بأس به ، وذلك كما لو سُئل أحدنا : لم تكتسب ؟ أجاب : لأحفظ نفسي وأهلي ، أو لغير ذلك من المصالح التي تُوجد عن السبب ، فإن هذا القصد إذا قارن التسببَ صحيحٌ ؛ لأنه التفات إلى العادات الجارية ؛ قال اللّه تعالى : ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى سَخَّرَ لَكُمُ ٱلْبَحْرَ لِتَجْرِىَ ٱلْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِۦ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ ﴾[5] ، وقال سبحانه : ﴿ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ ﴾[6] فقد عَبَّر بالقصد إلى المسبب مرتبًا على السبب في مقام الامتنان ، فدل ذلك على جواز قصد المسبَّبِ بالسبب . وبعبارة أخرى عبر بالقصد إلى المسبب عن القصد إلى السبب الذي هو الاكتساب ، وسيق ذلك مساقَ الامتنان من غير إنكار ؛ مما يُشْعر بصحة ذلك القصد ، ومثل ذلك جارٍ في أمور الآخرة مثلما هو جارٍ في أمور الدنيا ، وذلك كقوله تعالى : ﴿ وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ وَيَعْمَلْ صَٰلِحًا يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ ﴾[7] ، وهذا يدل على صحة القصد إلى المسبب بالسبب ، وخصيلة ذلك : أن يَبتغي المكلَّفُ ما يهيئه اللّه له بهذا السبب ، فهو

---

(1) سورة الصافات الآية (96) .
(2) سورة الزمر الآية (62) .
(3) سورة الإنسان الآية (30) .
(4) الموافقات ج 1 ص 193- 197.
(5) سورة الجاثية الآية (12) .
(6) سورة الجمعة الآية (10) .
(7) سورة الطلاق الآية (11) .

منوط به أن يعتمد على اللّه وأن يلتجئ إليه عسى أن يرزقه مُسَبَّبًا يقوم به أمْرُه ويَصْلح به حالُه ، ولا نكيرَ في ذلك شرعًا ؛ فإن المعلوم من الشريعة أنها شرعت لمصالح العباد ، فالتكليف كلّه إما لدرء مفسدة وإما لجلب مصلحة أو لهما معًا ، فالدخول تحت التكليف يقتضي ما وُضِعَتْ له الشريعة ؛ فلا مخالفة في ذلك لقصْدِ الشارع ، والمحظور إنما هو أن يَقْصد المكلَّفُ خلافَ ما قصد الشارع[1].

مراتب الدخول في الأسباب

للدخول في الأسباب ثلاثُ مراتب ، هي :

المرتبة الأولى : أن يدخل المكلّف في السبب على أنه (السبب) فاعل للمسبب أو مُوَلِّد له . فهذا شركٌ باللّه أو مضاهاةٌ للشرك باللّه – والعياذ باللّه – وذلك لأن السبب غيرُ فاعل بنفسه في المسبب ؛ يدل على ذلك قولُه تعالى : ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ ﴾[2] وقوله تعالى : ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ ﴾[3] ، وغير ذلك من الآيات في هذا المعنى كثير . مما يدل على أن كل ما في الكون قد خلقه اللّه فما من عمل ولا حدَثٍ إلا وهو موجود بقدرة اللّه وإرادته ، وليس هناك تأثير للأسباب مطلقًا في ذلك ، وإنما توجد المسببات لدى وجود الأسباب بقدرة اللّه الذي أوجد الأسباب والمسببات . وغيرُ ذلك من اعتقاد أو تصور لا جرم أنه باطل ، وعلى هذا ، فإن الذي يُؤْمن بالكوكب ويكفر باللّه جعل الكوكبَ فاعلًا بنفسه ؛ انطلاقًا من الاعتقاد بأن الأسباب تخلق المسببات [4].

المرتبة الثانية : أن يدخل المكلَّف في السبب على أن المسبب يكون عند السبب في العادة – وهذا ما بيناه سابقًا – وخلاصة ذلك : أن يَطْلب المسبب عن السبب من غير اعتقاد بالاستقلال ، وإنما باعتبار السبب موضوعًا لمسبب ، فالسبب لابد أن يكون سببًا لمسبب وإلا لم يكن سببًا ، وعلى هذا فإن الالتفات إلى المسبب من هذا الوجه مقبول ؛ لأنه ليس خارجًا عن مقتضى شأن اللّه في خلقه ، ولا هو مُنَافٍ لكون السبب واقعًا بقدرة اللّه تعالى ، فإن قدرة اللّه تظهر عند وجود السبب

---

(1) الموافقات ج 1 ص 198، 199.
(2) سورة الزمر الآية (62) .
(3) سورة الصافات الآية (96) .
(4) الموافقات ج 1 ص 201 .

وعدمِه ، فلا يَنْفي وجودُ السبب أنْ يكون اللّه خالقًا للمسبَّب .

ولكن قد يغلب الالتفات إلى السبب ؛ لأن العادة غلبت على النظر في السبب بحكم كونه سببًا ولم ينظر إلى كونه موضوعًا بجَعْلِ اللّه له ، وليس مقتضيًا بنفسه – أي : أن وجوده يقتضي وجود المسبب . وهذا هو غالب أحوال الخلق في الدخول في الأسباب[1].

المرتبة الثالثة : أن يدخل المكلَّفُ في السبب على أن المسبَّبَ من صنع اللّه تعالى ، فيكون الغالبُ على صاحب هذه المرتبة أن يعتقد أن السببَ مُسَبَّبٌ عن قدرة اللّه تعالى وإرادته من غير تحكيم لكونه سببًا .

وثمة سؤال يطرح لمن اعتقد أنه إذا وُجِدَ السببُ وُجِد المسبب ، وإذا فقد السبب فُقد المسبب ، وهو أنّ السبب الأول عماذا تَسَبَّب ؟ والإجابة عن هذا السؤال تبطل هذا الاعتقاد تمامًا .

وعلى هذا إذا كانت الأسباب مع المسببات داخلة تحت قدرة اللّه ، فاللّهُ تعالى هو المسبب لها وليست هي ؛ إذ ليس لك شريك في ملكه ، وبيان ذلك في علم الكلام ، وجملتُه عدم اعتبار السبب في المسبب من جهة نفسِه ، بل اعتباره في المسبب من جهة أن اللّه مُسَبِّبُه[2].

* * *

ترك الالتفات إلى المُسَبَّب

لترك الالتفات إلى المسبب ثلاث مراتب هي :

المرتبة الأولى : أن يدخل المكلّف في السبب باعتباره ابتلاءً للعباد وامتحانًا لهم ؛ لينظر كيف يعملون ، من غير التفات إلى غير ذلك . وهذا مبناه على أساس أن الأسباب والمسببات قد وضعت في هذه الدار ابتلاءً للعباد وامتحانًا لهم ، فهي

(1، 2) الموافقات ج 1 ص 202 .

بذلك طريقٌ إلى السعادة أو الشقاوة .

على أن الأسباب والمسببات على ضربين :

الضرب الأول : ما وُضِع لابتلاء العقول ، وذلك كالعالَم كله ، من حيث هو منظور فيه ، وباعتباره صنعة يستدل بها على ما وراءها .

الضرب الثاني : ما وضع لابتلاء النفوس ، وهو العالَم كله أيضًا ؛ من حيث هو مُوصِلٌ إلى العبادِ المنافعَ والمضار ، ومن حيث هو مسخر لهم ومُنْقاد لما يريدون فيه لتظهر تصرفاتُهم تحت حكم القضاء والقدر ، ولتجريَ أعمالهم في نطاق الشرع ، لِيَسْعد بها مَنْ سَعِد ويَشْقى بها مَنْ شَقِي ، والله تعالى غنيٌّ عن العالمين ومُنَزَّه عن الافتقار في صنع ما يصنع إلى الأسباب والوسائطِ ، لكن وضعها للعباد ليبتليهم بها .

والأدلة على هذا المعنى كثيرة ، ومن جملة ذلك قوله تعالى : ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ (1) ، وقوله عز وجل : ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَٰكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِ مِنۢ بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾(2) ، وقوله عز مَنْ قائل : ﴿ وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَآءَ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٤٠﴾ وَلِيُمَحِّصَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَيَمْحَقَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿١٤١﴾ أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾(3) ، إلى غير ذلك من الآيات الحكيمة التي تدل على أن وضع الأسباب إنما هي للابتلاء .

وعلى هذا فإن الذي يأخذ بتلك الأسباب إنما يأخذها من حيث وُضِعت على نحو ما بيناه ، فهو بذلك مُتَعَبِّدٌ لله بما تسبَّبَ به منها ؛ لأنه إذا تسبب فيما أَذِنَ له فيه كَيْمَا تظهر عبوديتُه لله فيه وليس ملتفتًا إلى مسبباتها - وإن انجرّت معها - فكأنما تسبب بسائر العبادات المحضة(4).

المرتبة الثانية : أن يدخل في السبب قاصدًا التجردَ عن الالتفات إلى الأسباب ، من حيث هي أمور محدثة ، فضلًا عن الالتفات إلى المسببات . وأساس ذلك أن تفريد المعبود بالعبادة : أن لا يُشْرِك معه في قصده سواه ، اعتقادًا بأن التشريك

---

(1) سورة الملك الآية (2) . (2) سورة يونس الآية (14) .
(3) سورة آل عمران الآيات من 140- 142. (4) الموافقات ج 1 ص 203، 204.

خروج عن خالص التوحيد بالعبادة ؛ لأن بقاء الالتفات إلى ذلك كله هو بقاء مع المُحْدَثات وركونٌ إلى غير اللّه الواحد المعبود ، وذلكم تشريك حَذّر منه الشارع الحكيم ، ومن جملة تحذيره قولُه تعالى : ﴿ فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا ﴾[1] ، وكذلك قولُه تعالى : ﴿ فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ ۝ أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ ﴾[2] ، إلى غير ذلك من الآيات الدالة على طلب الصدق في التوجه للّه رب العالمين وفي خلوص الإقبال عليه وصِدْق العبودية له ، فصاحب هذه المرتبة لا جَرَم أنه مُتَعَبِّد للّه تعالى بالأسباب دون النظر في مسبباتها ، وإنما يرجع إليها من حيث هي وسائل إلى واضعها ومُسَبِّبها ، وهي أيضًا وسائل إلى الترقي لمقام القرب منه وحده دون غيره[3].

المرتبة الثالثة : أن يدخل المكلف في السبب بحكم الإذن الشرعي ، دون النظر إلى غيره وهو إنما يقصد السبب تلبيةً للأمر من الشارِع وإقرارًا بتحقق العبودية له دون سواه ؛ لأنه لَمَّا أذِن له أن يدخل في السبب أو أَمَرَه به لبّاه ؛ من حيث قَصَدَ الأمرَ في ذلك السبب وعلى أنه ابتلاءٌ وتمحيص ، وعلى أنه يقتضي صِدْقَ التوجه به (السبب) إليه - أي الأمر - وقد تبين له أن اللّه مُسَبِّبه ، وهو طالب للمسبب من طريق السبب وعالمٌ بأنّ اللّه هو المسبب وأنه هو - أي المكلف - المبتلى به[4].

* * *

الأسباب الممنوعة والأسباب المشروعة

الأسباب الممنوعة أسبابٌ للمفاسد لا للمصالح ، كما أن الأسباب المشروعة أسبابٌ للمصالح لا للمفاسد .

ومن الأمثلة على الأسباب المشروعة المفْضِية للمصالح : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فإنه مشروع ؛ لكونه سببًا لإقامة الدين وإظهارِ شعائر الإسلام ، وإخمادِ

(1) سورة الكهف الآية (110) .
(2) سورة الزمر الآية (2) .
(3) الموافقات ج 1 ص 204.
(4) الموافقات ج 1 ص 204، 205.

الباطل كيفما كان وجهه أو نوعه ، وليس ذلك من الوجهة الشرعية سببًا لإتلافِ مالٍ أو نفسٍ ، ولا نيل من عرض ، وإن أدى إلى ذلك في الطريق أحيانًا .

وكذلك الجهاد فإنه شُرِع لإعلاء كلمة اللّه ، وإن أدى إلى مفسدة في المال أو النفس ، ودَفْع المحارب مشروعٌ لرفع القتل والقتال ، وإن أدى إلى القتل والقتال ، وطلبُ الزكاة مشروعٌ لإقامة هذا الركن العظيم من الدين ؛ لِمَا فيه من تحقيقِ لمصلحة الفقراء والمحاويج ودفع الأضرار والمفاسد عنهم ، وإن أدى طلبُها إلى القتال أحيانًا ، كالذي فعله أبو بكر الصديق (رضي اللّه عنه) وأجمع عليه الصحابة (رضوان اللّه عليهم) .

وكذلك إقامة الحدود والقصاص ؛ فإنها قد شُرعت لتحقيق المصلحة بالزجر عن المفاسد ، وإن أدى ذلك إلى إتلاف النفوس وإراقة الدماء ، وهٰذا في نفسه مَفْسدة .

أما الأسباب الممنوعة المُفْضِية للمفاسد ، فمن أمثلتها : الأنكحة الفاسدة وهي ممنوعة ، وإن أدت إلى إلحاق الولد ، وثبوت الميراث ، وغير ذلك من الأحكام . وهذه في ذاتها مصالح ، أي : أن هذه المسببات التي اقتضتها الأسباب الممنوعة هي في الحقيقة مصالح ، والمراد بالمصالح : ما يَعْتد به الشارعُ فَيُبْني عليه الحكم الشرعي المترتب على الصحيح من نوعه . وذلك كالملك في الغصب يرتب عليه أثره من صحة تصرفات المالك ، وكميراث الولد المُلْحَق بالنكاح الفاسد ، ومن الأمثلة أيضًا الغصب ، فإنه ممنوع من أجل المفسدة اللاحقة بالمغصوب منه ، وإن أدى ذلك إلى مصلحة الملك عند تغير المغصوب في يد الغاصب أو غير ذلك من وجوه الفوت .

ومما يَجْدر ذكْره هنا : أن هذه المفاسدَ الناشئة عن الأسباب المشروعة والمصالحَ الناشئة عن الأسباب الممنوعة : ليست بناشئة عنها في الحقيقة ، وإنما هي ناشئة عن أسباب أخرى مناسبة لها قد حدثت لاحقة لها أو جاءت تبعًا ، وهي ليس في ذاتها - أصلًا - مقصودة .

وجملة القول : أنه لا سببَ مشروعًا إلا وفيه مصلحةٌ قد شرع هذا السبب من أجلها ، فإن لوحظ أنه قد انبنى على هذا السبب مفسدةٌ ، فإن من المقطوع به أن

هذه المفسدة غير ناشئة عن السبب المشروع .

ومن جهة أخرى ، فإنه ليس من سبب ممنوع إلا وفيه مفسدة قد مُنِعَ السبب من أجلها ، فإن لوحظ أنه قد انبنى على هذا السبب مصلحةٌ فيما يظهر ، فمن المقطوع به أن هذه المصلحة غيرُ ناشئة عن السبب الممنوع ، وإنما ينشأ عن كل واحد منها ما وُضِعَ له في الشرع إن كان مشروعًا ، وما مُنع لأجله إن كان ممنوعًا ، فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - مثلاً - لم يَقْصد الشارعُ به إتلافَ النفس أو المال ، وإنما ذلك يأتي تبعًا للسبب المشروع من أجل رفع الحق وإزهاق الباطل .

وكذا الجهاد فإن الشارع لا يقصد منه إتلافَ النفوس ، بل إعلاء كلمة الإسلام والمسلمين ، لكنه مع ذلك يتبعه الإِتلافُ في الطريق مما تقتضيه طبيعة الجهاد ، كمواجهة العدو وقتالِه بالسلاح ، وفي ذلك من التضحية بالأنفس والأموال ما لا يخفى .

وكذا الحدود والقصاص والتعازير ، فإنها يَتبع المصلحةَ فيها الإِتلافُ ؛ إذ لا مندوحة عن إقامة المصلحة إلا بذلك ، وهو أن تزهق أنفس الجناة أو يعاقبوا بالقطع أو الضرب أو غير ذلك من وجوه العقاب ؛ كيما تُصَانَ الحياة ، ويستقيم المجتمع ، ويَحُقّه الأمن والاستقرار .

ويُقابل ذلك السببَ الممنوع الذي يُقْصَد به دَفْعُ المفسدة عن الناس ، بالرغم مما يستتبعه ذلك من مصلحة في الظاهر ، لكنها (المصلحة) إذا ما قورنت بالمفسدة المدفوعة كانت بالغةَ الهوان ، وذلك كالخمرة فإنها محظورة لضررها العظيم بالرغم مما يحصل للشاربين لدى احتسائها من ظواهر الانتشاء ، إلا أن هذا لا يَعْدل شيئًا إذا قيس بفداحة الضرر الذي يأتي على العقول والأعصاب والأبدان والأموال من شرب الخمر ، وهذا المعنى تُبَيِّنه الآيةُ الكريمة في تعبير ظاهر وجامع ومؤثر وفَذّ ، وذلك في قوله تعالى : ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ﴾[1] إلى غير ذلك من الأمثلة التي تُبَيِّن أنه ما من سببٍ مشروع إلا وكان تشريعُه تحقيقًا لمصلحة ، وربما استتبع ذلك حصولُ

---

(1) سورة البقرة الآية (219) .

مفسدة يقتضيها تحقيقُ المصلحة الأهم ، وكذلك ما من سبب ممنوع إلا وكان تشريعُه دفعًا لمفسدة ، وربما استتبع ذلك حصول مصلحة في الظاهر يقتضيها دَفْعُ المفسدة الأعظم .

وعلى هذا فالمقصود أن الأسباب المشروعة لا تكون أسبابا للمفاسد ، وكذلك الأسباب الممنوعة لا تكون أسبابًا للمصالح ؛ إذ لا يَصِحُّ ذلك البتة[1].

* * *

الشـرط

بينًا سابقًا أن الشرط : هو الحكم على الوصف بكونه شرطًا للحكم ، وحقيقةُ الشرط هو ما كان عدمُه يَستلزم عدمَ الحكم ، فهو وصف ظاهر منضبط يستلزم عدم الحكم أو يستلزم عدمَ السبب لحِكْمةٍ في عدمه تُنافي حِكْمةَ الحكم أو السبب .

ومثال ذلك : أن الحول شرط في وجوب الزكاة ، فعدمُه يَستلزم عدمَ وجوبها ، وكذلك القدرة على التسليم شرطٌ في صحة البيع ، فعدمُها يستلزم عدمَ صحته ، وكذلك الإحصان شرطٌ في سببية الزنا للرجم ، فعدمُه يستلزم عدم هذه السببية[2].

يقول القرافي في تعريف الشرط : إنه ما يلزم من عدمه العدمُ ولا يلزم من وجودهِ وجودٌ ولا عدمٌ لذاتِه ، فالأول احترازٌ من المانع ، والثاني احتراز من السبب والمانع أيضًا ، والثالث احتراز من مقارنته لوجود السبب ، وقال : مثال الشرط : الحول في الزكاة ، يلزم من عدمه عدم وجوب الزكاة ، ولا يلزم من وجودِه وجوبُها ؛ لاحتمالِ عدم النصاب ، ولا عدمُ وجوبها ؛ لاحتمال وجود النصاب ، وكذلك جميع الشروط[3].

قال الشاطبي : المراد بالشرط ، ما كان وصفًا مكملًا لمشروطه فيما اقتضاه ذلك المشروط ، أو فيما اقتضاه الحكم فيه ، كما نقول : إن الحول أو إمكان النماء مُكَمِّل لمقتضى الملك أو لحكمة الغنى ، والإحصان مُكَمِّل لوصف الزنا في

---

(1) الموافقات ج 1 ص 237- 241. (2) إرشاد الفحول ص 7 ، والإحكام للآمدي ج 1 ص 100.
(3) شرح تنقيح الفصول للقرافي ص 82.

اقتضائه للرجم ، والتساوي في الحرمة مكمل لمقتضى القصاص أو لحكمة الزجر ، والطهارة والاستقبال وسترُ العورة مكملٌ لفعل الصلاة أو لحكمة الانتصاب للمناجاة والخضوع ، وما أشبه ذلك ، وسواء علينا أكان وصفًا للسبب أو العلة ، أو المسبب ، أو المعلول أو لغير ذلك مما يتعلق به مقتضى الخطاب الشرعي ، فإنما هو وصف من أوصاف ذلك المشروط ، ويلزم من ذلك أن يكون مغايرًا له ؛ بحيث يعقل المشروط مع الغفلة عن الشروط وإن لم ينعكس[1].

أقسام الشروط

الشروط أقسام ثلاثة :

القسم الأول : الشروط العقلية ، أي : ما كان منها متعلقًا بالعقل ، وذلك كالفهم في التكليف ، وذلك أن الفهم شرطٌ لحصول التكليف ، فإن لم يكن المرء ذا فهمٍ لم يكن مكلَّفًا ؛ وبذلك لا تكليف على المجنون ولا الصبي غير المميز .

القسم الثاني : الشروط العادية ، أي حصول المشروط عادةً بحصول شرط ، وذلك كملاصقة النار للجسم لحصول الاحتراق ، فإذا حصل التلاصق وهو الشرط حصل المشروط عادةً وهو الاحتراق .

القسم الثالث : الشروط الشرعية ، وهي ما توقف عليها حصولُ المشروط بحكم الشرع دون غيره ، وهذا هو المقصود هنا ، ومثال ذلك : الطهارة في الصلاة فإن حصول الشرط – وهو الطهارة – يتحقق به حصول المشروط وهو صحة الصلاة ، وكذلك الحول في الزكاة فإن تمام الحول شرط لوجوب مشروطه وهي الزكاة ، وكذلك الإحصان في الزنا فإن الإحصان شرطٌ لوجوب المشروط وهو أن يحيق الحد (الرجم) بالزاني المحصن ، وهكذا[2].

على أن الشروط المعتبرة في المشروطات شرعًا ضربان ، وهما :

الضرب الأول : ما كان منها راجعًا إلى خطاب التكليف ؛ سواء كان مأمورًا بتحصيلها كالطهارة للصلاة ، وطهارة الثوب لها وما أشبه ذلك ، أم كان مَنْهِيًّا

---

(1) الموافقات ج 1 ص 262– 264 .

(2) الموافقات ج 1 ص 266، 267 .

عن تحصيلها ، وذلك كنكاح المحلِّل ، مع أنه شرطٌ لمراجعة الزوج الأول ، وكذلك الجمع بين المفترِق والفَرْقِ بين المجتمع ؛ خوفًا من الصدقة شرط لنقصان الصدقة ، إلى غير ذلك من الأمثلة مما يرجع إلى خطاب التكليف مما كان مأمورًا بتحصيله أو منهيًا عن تحصيله ، وقصدُ الشارعِ في هذا الضرب واضح ، فالمقصود في الأولِ الفعلُ ، والمقصودُ في الثاني التركُ .

الضرب الثاني : ما كان منها راجعًا إلى خطاب الوضع ، وهو المتعلق بالسبب والشرط والمانع ، وذلك كالحول في الزكاة ، والإحصان في الزنا ، والحرز في قطع السارق ، ودلوك الشمس في الصلاة ، وشهود شهر رمضان في صومه ، وغير ذلك ، لكن المقصود هنا الشرط ، فهذا الضرب ليس للشارعِ قصدٌ في تحصيله من حيث هو شرط ولا في عدمِ تحصيله ، فلا يجب عليه إمساكُ النصاب حولاً حتى تجب عليه فيه الزكاة ، وكذلك لا يجب عليه إنفاقُ النصاب ؛ خوفًا من وجوب الزكاة فيه .

وكذلك الإحصان ، فإنه لا يُطْلَب منه فعلُه لِيَجِبَ عليه الرجمُ إذا زنا ، ولا يُطْلب منه تركه كيلا يجب عليه الرجمُ إذا زنا ، ولو كان ذلك مطلوبا لما كان من باب خطاب الوضع[1].

المانع

المانع : هو وصف ظاهر منضبط يَستلزم وجودُه حكمةً تستلزم عدمَ الحكم أو عدم السبب .. ومثال ذلك : النجاسة المُجْمَع عليها في بدن المصلي أو ثوبه ، فإن ذلك سبب لعدم صحة الصلاة ، وذلك باعتبار الطهارة شرطًا من شروط الصلاة ، فهنا قد عُدم شرط من شروط الصلاة وهو الطهارة ، ووجد مانع وهو النجاسة التي تُفْضي إلى عدم صحة الصلاة .

وثمة مثال قِيل : إنه موضع نظر ، وهو وجود الأُبُوة ، فإنها تستلزم عدم ثبوت الاقتصاص للابن من الأب ؛ لأن كون الأب سببًا لوجود الابن يقتضي أن لا يصير الابنُ سببًا لعدم الأب ، وقد ذَكر هذا المثال جمهورُ الأصوليين . وقال الشوكاني :

(1) الموافقات ج 1 ص 273.

إن في هذا المثال نظرًا ، وبيانُه : أن السبب المقتضي للقصاص هو فعل الأب وليس وجود الابن ولا عدمه ، ولا يصح أن يكون ذلك حكمةً مانعة للقصاص ، ولكنه وَرَدَ الشرعُ بعدم ثبوت القصاص لفرعٍ من أصل .

وثمةَ مانع يقتضي وجودُه حكمةً تُخِلّ بحكمة السبب ، وذلك كالدَّيْنِ في الزكاة ، فإن حكمة السبب - وهي الغنى - هي مواساة الفقراء من فَضْلِ مالِ الغنيّ ، لكن الدَّيْن لم يَدَعْ في المال فَضْلًا يُواسَي به الفقيرُ على قول من قال : إن الدَّين مانع[1].

وقال القرافي في هذا الصدد : الموانع الشرعية على ثلاثة أقسام : منها ما يمنع ابتداءَ الحكم واستمرارَه ، ومنها : ما يمنع ابتداءه فقط ، ومنها : ما اختلف فيه ، هل يُلْحق بالأول أو بالثاني .

فالأول - وهو ما يمنع ابتداء الحكم واستمراره - كالرضاع يمنع ابتداء حكم النكاح ، واستمراره إذا طرأ عليه .

والثاني - وهو ما يمنع ابتداء الحكم فقط - كالاستبراء يمنع ابتداءَ النكاح ولا يبطل استمراره إذا طرأ عليه .

والثالث - وهو ما اختلف فيه - كالإِحرام بالنسبة إلى وضع اليد على الصيد (أي تملكه) ، فإنه يمنع من وضع اليد على الصيد ابتداء فإن طرأ على الصيد ، فهل تجب إزالة اليد عنه ؟ فيه خلاف بين العلماء .

وكالطَّوْل (المال والسعة) يمنع من نكاح الأمة ابتداءً ، فإن طرأ عليه فهل يُبْطله ؟ فيه خلاف ، وكوجود الماء يمنع من التيمم ، فإن طرأ بعد فهل يبطله ؟ فيه خلاف .

وقال القرافي أيضًا : مثالُ طروء الرضاع على النكاح أن يتزوج بنتًا في المهد فَتُرْضِعُها أمُّه فتصير هذه البنت المعقود عليها أختَه من الرضاع ؛ فَتَحْرُم عليه ، والمستبرأة كالمعتدة لا يجوز العقد عليها ؛ صونًا لماء الغير عن الاختلاط ، فإذا غُصِبَت امرأةٌ متزوجة أو زنت اختيارًا أو وُطِئَتْ بشبهة ، فإنها تُسْتبرأ من هذا

(1) إرشاد الفحول ص (70) ، والإحكام للآمدي ج 1 ص 100 .

الماء ؛ ليتبين هل منه ولد فيلحق بالغير في وطء الشبهة أو يلاعن عنه في الزنا ، ومع ذلك فالنكاح لا يَبْطل بهذا الاستبراء ، فقد قَوِيَ الاستبراءُ على منع المبادي ، وما قَوِيَ على قطع التمادي[1].

ضروب الموانع

الموانع ضربان :

الضرب الأول : ما لا يمكن اجتماعُه مع الطلب عقلاً ، ومثال ذلك : زوال العقل بنوم ، أو جنون أو غيرهما ، وذلك مانع من أصل الطلب جملةً ؛ لأن من شرط تعلق الخطاب إمكانَ فهمِه ؛ لأن ذلك إلزامٌ يقتضي التزامًا وفاقدُ العقل لا يمكن إلزامه مثلما لا يمكن ذلك في البهائم والجمادات .

الضرب الثاني : ما يمكن اجتماعه مع الطلب ، وهذا نوعان :

النوع الأول : ما يرفع أصل الطلب . وذلك كالحيض والنفاس ، ومثل ذلك رافع لأصل الطلب وإن أمكن حصولُه معه ، وإنما يرفع مثل هذا الطلب بالنسبة إلى ما لا يطلب به البتة كالصلاة ودخول المسجد ومَسّ المصحف ونحو ذلك .

النوع الثاني : ما لا يرفع أصل الطلب ، لكنه يرفع كونه حَتْمًا ، وهذا – أيضًا – قسمان :

القسم الأول : أن يكون رَفْعُه يعني أن يصير مخيرًا فيه لمن قدر عليه ، أي ليس واجبًا وإن كان مطلوبًا شرعًا – وذلك كالأنوثة بالنسبة إلى الجمعة والعيدين والجهاد ، فإن النساء قد لحق بهنّ مانعٌ من انحتام هذه العبادات ؛ لأنهن من هذه الجهة غير مقصودات بالخطاب إلا بحكم التبع ، فإن تمكنوا منها (العبادات) جرت بالنسبة إليهن مجراها مع المقصودين بها وهم الذكور الأحرار ، وهذا معنى التخيير بالنسبة إليهن مع القدرة عليها .

القسم الثاني : أن يكون رفعه بمعنى أنه لا إثْمَ على مخالف الطلب ، وذلك كأسباب الرخص ، وهي موانع من الانحتام بمعنى أنه لا حرج على تارك العزيمة

---

(1) شرح تنقيح الفصول ص 84.

مَيْلاً إلى جهة الرخصة ، وذلك كقصر المسافر للصلاة ، وفِطْره في رمضان وتركه للجمعة وغير ذلك[1].

الصحة والفساد والبطلان

للعلماء في مدلول كلٍّ من هذه الاصطلاحات الثلاثة تفصيل نذكره في هذا البيان :

أما الصحة : فهي استتباع الغاية ، أي اقتضاء الشيء أنْ تترتب عليه آثارُه ؛ سواء كان ذلك في العبادات أو المعاملات ، وبإزاء ذلك : البطلان والفساد ، وهما لفظان مترادفان ، أي كون الشيء لم يستتبع غايته ؛ فلا تترتب عليه آثاره وعلى هذا يكون الفساد والبطلان بإزاء الصحةِ ، أي مقابلان لها .

وقيل : إن دعوى الترادف مطلقًا لا تَسْتقيم ، فإن هذا الترادف خاص ببعض أبواب الفقه كالصلاة والبيع مثلاً ، إلا أن هناك أبوابًا أخرى من الفقه يُفَرق فيها بين الفاسد والباطل ، وذلك كالحج والعاريَّة والخُلْع وغير ذلك ، والفرق بين الصيغتين في كل من هذه الأبواب مبسوط في مظانِّه .

أما الغايةِ في المعاملات فهي عبارة عن ترتب آثارها عليها ، وهي (الغاية) في العبادات تعنِي صحتها ، وهي عند المتكلمين تعني موافقة الأمر ، وعند الفقهاء : سقوط القضاء ، وفائدة الخلاف في ذلك تظهر فيمن صَلّى على ظن أنه غير محدِث ، ثم تبين له أنه محدث ، فإن صلاته على - رأي المتكلمين - صحيحة ؛ لموافقةِ الأمر ؛ إذ الشخص مأمور بالصلاة بطهارة ؛ سواء كانت معلومة أو مظنونة ، لكن هذه الصلاة عند الفقهاء فاسدة ؛ وذلك لعدم سقوط القضاء[2]. وهذا الذي عليه الجمهور .

---

(1) الموافقات ج 1 ص 285- 287 .

(2) شرح الإسنوي على المنهاج ج 1 ص 58، 59 ، وانظر الإبهاج في شرح المنهاج ج 1 ص 67 وما بعدها ، والمستصفى للغزالي ج 1 ص 60 ، وحاشية الشرقاوي ج 2 ص 233 ، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي ج 1 ص 101 ، وسلم الوصول لعلم الأصول لعمر عبد الله ص 70 ، وأصول الفقه الإسلامي لزكي الدين شعبان ص 257.

قال الإمام الغزالي في وصف السبب بالصحة والبطلان والفساد : اعلمْ أن هذا يُطلَق في العبادات تارة ، وفي العقود أخرى ، وإطلاقُه في العبادات مختلَفٌ فيه : فالصحيح عند المتكلمين عبارةٌ عما وافق الشرع ، وَجَبَ القضاءُ أو لم يجب ، وعند الفقهاء : عبارةٌ عما أجزأ وأسقط القضاءَ حتى إن صلاةَ مَنْ ظن أنه متطهر صحيحةٌ في اصطلاح المتكلمين ؛ لأنه وَافَقَ الأمر المتوجِّهَ عليه في الحال ، وأما القضاء ، فوجوبُه بأمرٍ مجدد ، فلا يُشْتق منه اسمُ الصحة ، وهذه الصلاة فاسدة عند الفقهاء ؛ لأنها غيرُ مجزئة ، وكذلك مَنْ قطع صلاته بإنقاذ غريق ، فصلاتُه صحيحة عند المتكلم ، فاسدةٌ عند الفقيه ، وهذه الاصطلاحات - وإن اختلفت - فلا مشاحة فيها ؛ إذ المعنى متفق عليه .

وأما إذا أطلق في العقود فكلُّ سبب منصوب لحكم إذا أفاد حكمة المقصود منه يقال : إنه صح ، وإن تخلف عنه مقصوده يقال : إنه بطل ، فالباطل هو الذي لا يثمر ؛ لأن السبب مطلوبٌ لثمرته ، والصحيح هو الذي أثمر ، والفاسد مرادف للباطل في اصطلاح أصحاب الشافعي (رضي الله عنه) . فالعقد إما صحيح وإما باطل . وكلُّ باطلٍ فاسدٌ[1].

وقال الآمدي في جملة ذلك عن الصحة : إنها في اللغة مقابل السقم وهو المرض ، وأما في الشرع فقد تُطْلَق الصحة على العبادات تارةً وعلى عقود المعاملات تارةً ، أما في العبادات فعند المتكلم : الصحةُ عبارةٌ عن موافقة أمر الشارع ، وجب القضاء أو لم يجب ، وعند الفقهاء : الصحةُ عبارة عن سقوط القضاء بالفعل ، فمن صلى وهو يظن أنه متطهر وتبين أنه لم يكن متطهرا فصلاتُه صحيحةٌ عند المتكلم ؛ لموافقةِ أمر الشارع بالصلاة على حسب حاله ، وغيرُ صحيحةٍ عند الفقهاء لكونها غيرَ مُسْقطةٍ للقضاء ، وأما في عقود المعاملات فمعنى صحة العقد تَرَتُّبُ ثمرتِه المطلوبة منه عليه ، ولو قيل للعبادة : صحيحة - بهذا التفسير - فلا حرج[2].

* * *

---

(1) المستصفى ج 1 ص 60، 61 . (2) الإحكام للآمدي ج 1 ص 100 .

قول الحنفية

فرّق الحنفية بين الفاسد والباطل فقالوا : إن الباطل هو ما لم يشرع بأصله ولا وصفه ، وذلك كبيع الملاقيح وهو ما في بطون الأمهات ، فإنّ بيع الحمل وحده غيرُ مشروع البتة ، ومثل هذا المنع ليس لأمرٍ عارض ، بل لوجود خلل في صلب العقد يجعل وجودَه كعدمه .. أما الفاسد : فهو ما كان أصله مشروعًا لكنه ممنوع لوصف عارض فيه ، أي أنه مشروعٌ بأصله لا بوصفه ، وذلك كبيع الأموال الربوية بجنسها متفاضلةً كبيع الدرهم بالدرهمين فإن الدراهم قابلة للبيع ، وإنما امتنع هذا العقد ؛ لاشتمال أحد الجانبين على الزيادة ، ويتخرج على ذلك عندهم أن المشتري يملك المبيع في الشراء الفاسد دون الشراء الباطل .

وجملة القول : أن الفاسد عند الحنفية غيرُ مرادفٍ للباطل ، بل هو قسم ثالث متميز ، وهو مخالف للصحيح والباطل . فهو ما كان مشروعًا بأصله لا بوصفه ، فالخلل قد أصاب العقد في غير شيء من أركانه ، بل في شرط من شروطه .

وذلك بخلاف الباطل ، فإن الخلل أو العيب قد أتى على العقد في ركن من أركانه فجعل وجودَه مثلَ عدمه .

وعلى هذا ، فإن العقدَ غَيْرَ الصحيح ينقسم عند الحنفية إلى قسمين ، وهما : الباطل والفاسد ، وقد فرقوا بين البطلان والفساد من حيث الوجود وترتب الأثر ، فقالوا : البطلان يجعل العقد في حكم المعدوم ، فوجودُه وعدمُه سواء وبذلك لا يترتب عليه أثرٌ البتة باستثناء ما لا مَنَاصَ منه من ترتيب الآثار في الزواج الباطل فإنه تترتب عليه آثارٌ لا مندوحةَ عن اعتبارها ، وذلك كحقّ النسب والتوريث ونحوها ، على الخلاف في ذلك ، وذلك كله بخلاف الفساد ، فإن العقد معه يحصل ، لكنه يكون ناقصًا لخللٍ أصاب وصفًا من أوصافه وليس أصله ، فهو بذلك يترتب عليه بعضُ الآثار .

ولتوضيحِ ذلك كلِّه نمثل بالبيع ، فإن ركنه أو الأصل فيه هو الإيجاب والقبول ، فإن اختل هذا الأصل فقد بطل العقد تمامًا وكأنه معدوم ، ومن ثَمّ فليس له أيما أثر .

أما الثمن فَيُشترط فيه أن يكون معلومًا ، وهو واحدٌ من الأوصاف التي تُشْتَرَط لصحة العقد ، وكونُ الثمن مجهولًا يُلْحِق بالبيع خللًا في وصف من أوصافه غير الأساسية ، وذلك يفضي بعقد البيع إلى أن يكون فاسدًا لا باطلًا ، وتلك مرتبة وسط بين الصحة والبطلان ، وهي مرتبة الفساد[1].

خلاصـــة

يمكن إجمال القول في هذه المسألة بأن الجمهور قد قسموا العقد قسمة ثنائية ، فهو إما أن يكون صحيحًا وإما أن يكون باطلاً ، والباطل في الجملة معناه غير الصحيح ، ويستوي في غير الصحيح عند الجمهور ما لو كان العقد باطلاً أو فاسدًا ، فهما سواء من غير فَرْقٍ بينهما في الحكم أو المقتضى أو الأثر ؛ وبذلك فإن العقد عند الجمهور إما أن يكون صحيحًا تترتب عليه آثاره الشرعية ، وإما أن يكون باطلاً لا يترتب عليه شيء من هذه الآثار .

أما الحنفية فلهم في المسألة تصورٌ آخر ؛ إذ قالوا بتقسيم العقد قسمةً ثلاثية ؛ وبذلك فإن العقدَ ثلاثة أقسام هي : الصحيح ، والباطل ، والفاسد ، ووجه ذلك : أن غير الصحيح إما أن يكون باطلًا ؛ لوجود خلل يجعل وجودَ العقد كعدمه ، وهو الذي لم يشرع لا بأصله ولا بوصفه ، وإما أن يكون فاسدًا ، وهو ما شرع بأصله لا بوصفه ؛ إذ أصابه خلل في واحد من شروطه لا أركانه[2].

* * *

(1) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ج 1 ص 101 ، وحاشية النفحات على شرح الورقات للجاوي ص 22 ، وأصول التشريـــــع الإسـلامي للشيخ علي حســب الله ص 387 ، وانظر شرح الإسنـــوي ج 1 ص 59 .

(2) انظر نظرية الفساد والبطلان في كتابنا الأنكحة الفاسدة ج 1 ص 65، 66 من المذكرة .

قول الشاطبي في معنى الصحة والبطلان

قال الشاطبي في هذه المسألة : لفظ الصحة يُطْلق باعتبارين :

أحدهما : أن يُراد بذلك ترتبُ آثار العمل عليه في الدنيا كما نقول في العبادات : إنها صحيحة ، بمعنى أنها مجزئة ، ومُبْرِئة للذمة ، ومُسْقِطةَ للقضاء فيما فيه قضاءٌ ، وما أشبه ذلك من العبادات المنبئة عن هذه المعاني .

الثاني : أن يُراد به ترتب آثار العمل عليه في الآخرة كترتب الثواب فيقال : هذا عمل صحيح ، بمعنى أنه يُرْجى به الثوابُ في الآخرة[1].

معنى البطلان

وهو ما يقابل معنى الصحة ، فله معنيان :

أحدهما : أن يُراد به عدمُ ترتب آثار العمل عليه في الدنيا ،كما نقول في العبادات : إنها غير مجزئة ولا مُبْرئة للذمة ، ولا مُسقطة للقضاء ، فكذلك نقول : إنها باطلة بذلك المعنى غير أن هنا نظرًا ، فإن كونَ العبادة باطلة إنما هو لمخالفتها لِمَا قَصَد الشارعُ فيها حسبما هو مُبَيَّن في موضعه ، ولكن قد تكون المخالفة راجعةً إلى نفس العبادة ، فَيُطلق عليها لفظُ البطلان مطلقًا ، كالصلاة من غير نية ، أو ناقصة ركعة أو سجدة أو نحو ذلك مما يُخِلّ بها من الأصل ، وقد تكون راجعةً إلى وصف خارجي منفك عن حقيقتها وإن كانت متصفةً به ، كالصلاة في الدار المغصوبة مثلًا[2].

الإطلاق الثاني : أن يراد بالبطلان عدمُ ترتب آثار العملِ عليه في الآخرة ، وهو الثواب ، ويُتَصَوَّر ذلك في العبادات والعادات فتكون العبادة باطلةً بالإطلاق الأول ، فلا يترتب عليها جزاء ؛ لأنها غير مطابقة لمقتضى الأمر بها ، وقد تكون صحيحةً بالإطلاق الأول ولا يترتب عليها ثوابٌ أيضًا ، فالأول كالمتعبد رئاءَ

---

(1) الموافقات ج 1- 291، 292.

(2) الموافقات ج1 ص 292، 293 والإحكام للآمدي ج1 ص 101.

الناس ، فإن تلك العبادة غير مجزئة ولا يترتب عليها ثواب ، والثاني كالمتصدق بالصدقة يُتبِعُها بالمَنّ والأذى ، وقد قال تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُبۡطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم بِٱلۡمَنِّ وَٱلۡأَذَىٰ كَٱلَّذِي يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ ﴾ [1] وقال تعالى : ﴿ لَئِنۡ أَشۡرَكۡتَ لَيَحۡبَطَنَّ عَمَلُكَ ﴾[2].

* * *

(1) سورة البقرة الآية (264) .

(2) سورة الزمر الآية (65) .



الفصل الثاني : الحاكم

بيّنا سابقًا أن الحكم هو خطاب اللّه تعالى للمكلّفين ، ويترتب على ذلك أن الحكم من اللّه ، وليس من أحد غيره ، وعلى هذا فإن المقصود بالحاكم هنا الشرع ، أي أن المُعَرِّفَ للأحكام التكليفية وتَرَتُّبِ الثواب والعقاب على الفعل والترك هو الشرع وليس العقل ؛ وهو قول جمهور الأصوليين ، وعلى هذا فإنه لا تحسين ولا تقبيح إلا بالشرع ، فالتحسين والتقبيح شرعيان .

وقال الآمدي في هذا : اعلم أنه لا حاكم سوى اللّه تعالى ، ولا حكم إلا ما حكم به ، ويتفرع عليه أن العقل لا يُحَسِّن ولا يُقَبح ولا يُوجِب شكرَ المنعم وأنه لا حكم قبل ورود الشرع[1].

وذهبت المعتزلة إلى أن التحسين والتقبيح عقليان ، بمعنى أن العقل له صلاحيةُ الكشف عن الحسن والقبح ، وأنه لا يفتقر إلى الوقوفُ على حكم اللّه تعالى إلى ورود الشرائع ، وإنما الشرائع مؤكدةٌ لحكم العقل فيما يَعْلمه العقلُ بالضرورة كالعلم بِحُسْن الصدق النافع ، أو بالنظر كحسن الصدق الضار .

وقد بينًا ذلك عند الكلام على مسألة التحسين والتقبيح ، وخلاصة ذلك أن الحاكم حقيقةً هو الشرع إجماعًا ، وإنما الخلاف في أن العقل هل هو كافٍ في معرفة الحكم الشرعي أم لا ؟

وقد رُدّ قولُ المعتزلة في المسألة ، وحاصل ذلك أن أفعال العباد منحصرة في الاضطرار والاتفاق ، ومتى كان كذلك استحال وصفُ هذه الأفعال بالحسن والقبح . وبيان الانحصار أن المكلّف إن كان غير قادر على ترك الفعل فهو إذن مضطر ، وهذا هو الاضطراري . أما إن كان قادرًا على ترك الفعل فإنه يُنْظر : إن لم يكن صدور الفعل عن المكلف موقوفًا على مُرَجّح فهو اتفاقي ، وإن كان موقوفًا على المرجح وكان هذا المرجح من اللّه تعالى لزم أن يكون الفعل اضطراريًا ، وإن كان المرجح من العبد ولم يكن صدورُه لمرجحٍ آخر ، لزم أن يكون الفعل اتفاقيًا ؛

(1) الإحكام للآمدي (ج 1 ص 61) وشرح الإسنوي (ج 1 ص 115) .

وبذلك يثبت أن أفعال العبد منحصرةٌ في الاضطرار والاتفاق ، وحينئذ فلا تُوصَف بِحُسْن أو قُبْح ، ويدل على ذلك - أيضًا - الإِجماع من الطرفين على أنه لا يُوصَف بذلك إلا الأفعال الاختيارية[1].

وجملة القول : أن جمهور العلماء من الأصوليين والفقهاء لا يجعلون العقل حاكمًا ولا يقررون قاعدةَ التحسين والتقبيح لتكون بديلًا عن شرع اللّه ، وإنما شرع اللّه هو الأصل الرئيس والمصدرُ الكامل للأحكام كلّها ، وكذلك فإن شرع اللّه هو المهيمن على غيره من أسباب وطرق ؛ وبذلك لزم اعتبارُ الشرع ليكون وحده دليلاً على الأحكام . أما ما لا نص فيه ، فإن العلماء يردونه إلى ما فيه نص ، وذلك على نحو غير مباشر بما يُفضي - أخيرًا - إلى الوقوف على الأحكام الشرعية ، وذلك كالقياس والاستحسان والمصلحة المرسلة والاستصحاب والعرف وغير ذلك .

قال ابن الحاجب في مختصره في هذا : أما الحاكم فهو عندنا الشرع دون العقل ، ولا نعني به أن العقل لا حكم له في شيء أصلًا ، بل إنه لا يَحْكم بأن الفعلَ حسنٌ أو قبيح في حكم اللّه تعالى ، والحسنُ والقبح إنما يُطْلَق لثلاثة أمور إضافية - أي تتغير بحسب الإِضافات - لا ذاتية[2] .

الأول : لموافقة الغرض ومخالفته ، وليس ذاتيًا لاختلافِه باختلاف الأغراض .

الثاني : ما أمر الشارع بالثناء على فاعله أو بذمّه وليس ذاتيًا ؛ إذ يختلف بالأحوال والأزمان .

الثالث : ما لا حرج في فعله - أي شرعًا - وما فيه حرج وليس ذاتيًا - أي للفعل[3].

إذا ثبت ذلك وهو بطلان قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ، فإنه يلزم من بطلانها بطلان وجوب شكر المنعم عقلًا وبطلانُ حكم الأفعال الاختيارية قبل بعثة الرسول ﷺ ، فثمة فرعان يتخرجان على بطلان تلك القاعدة وهما :

---

(1) شرح الإسنوي ج 1 ص115- 117 ، وإرشاد الفحول للشوكاني ص 7 ، والإبهاج في شرح المنهاج ج 1 ص 135 ، والمستصفى ج 1 ص 36 ، والإحكام للآمدي ج 1 ص 62 .

(2) أي لا ذاتية للأفعال فلاتتغير بحسب الأحوال .

(3) مختصر ابن الحاجب ج 1 ص 199، 200 .

الفرع الأول : أن شكر المنعم غيرُ واجبٍ عقلًا ، وهو قولُ جمهور الأصوليين ، خلافًا للمعتزلة ؛ إذ قالوا بوجوب ذلك ، أما وجوبه شرعًا فهو متفق عليه .

على أنه ليس المراد من وجوب الشكر عقلًا هو قول القائل : الحمد للّه والشكر للّه ونحو ذلك من الكلمات ، بل المرادُ بذلك أنه يجب على المكلَّف تجنبُ المستقبحات العقلية وفِعْلُ المستحسنات العقلية . أما المنعم فهو الباري ، سبحانه وتعالى .

وقيل : لا يبعد أن يراد بالشكر هنا ما نريد به نحن في الشرع ، وهو أن الشكر يكون باعتقاد أن ما بالإنسان مِنْ نعمةٍ فمن اللّه ، وأن اللّه تعالى هو المتفضل بذلك على العبد فإن نعمة الخلق والحياة والصحة غير مستحق عليه وفاقًا .

ويكون الشكر أيضًا بالفعل وهو امتثال أوامر اللّه واجتناب مناهيه ، ويكون بالقول وأن يتحدث بنعمة ربه .

واستدلوا على عدم وجوب شكر المنعم عقلاً بكل من النقل والعقل :

أما النقل فهو قوله تعالى : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾[1] فقد نفى التعذيب قبل البعثة ، وانتفاؤه قبلها يدل على أنه لا وجوب قبلها ؛ لأن الواجب هو الذي يصح أن يعاقب على تركه ولو وَجَبَ شكرُ المنعم لحصل التعذيب بتركِه ولم يتوقف على بعثة الرسل .

أما الدليل العقلي فهو أنه لو وَجَب الشكر ، لكان قد وَجَب ؛ إما بلا فائدة وهو عبث مستقبح عقلاً ، وإما لفائدة عائدة إلى المشكور ، وهو الباري ، سبحانه وتعالى ، وهذا محال لِتَنَزُّهِ الباري تعالى عن الفوائد والأغراض ، ومن الفائدة – أيضًا – دفع المضرة ، والباري تعالى منزه عن ذلك أيضًا .

وليس جائزًا – أيضًا – أن تعود الفائدة إلى العبد الشاكر في الدنيا ؛ لأن الاشتغال بالشكر كُلْفة عاجلة ومشقة على النفس من غير حظ أو نفع لها في ذلك ، ولا فائدة أيضًا للشاكر في الآخرة ؛ لأن العقل لا يستقل بمعرفة الفائدة في الآخرة أو بمعرفة الآخرة نفسها دون إخبار الشارع .

---

(1) سورة الإسراء الآية (15) .

وثمة اعتراض على هذا القول ودليله ، وهو أن الفائدة لا ينحصر عَوْدُها على الشاكر والمشكور ، بل لابد من إبطال عودها إلى غيرهما أيضًا حتى يصلح ذلك دليلاً ، وقد رد الآمدي هذا الاعتراضَ بقوله : قد تكون الفائدة راجعة إلى الشاكر في الدنيا ، وكونُ الشكر مشقةً ، لا يَنْفي حصولَ فائدة مترتبة عليه ، كاستمرار الصحة وسلامة الأعضاء الباطنة والظاهرة وزيادة الرزق ودفع القحط إلى غير ذلك مما لا ينحصر .

وقد استدل المعتزلة على وجوب شكر المنعم بقولهم : إن الإتيان بالشكر يدفع ظن الضرر ، ودفعُ الضرر المظنون واجبٌ ، فالإتيان بالشكر واجبٌ ؛ لأن الشكر قد يتضمن الضرر أيضًا ، فيكون الخوف حاصلا على فعله (الضرر) ، كما أنه حاصل على تركه ، وإذا حصل الخوف على الأمرين كان البقاء على الترك بحكم الاستصحاب أولى فإن لم تثبت أولوية الترك فلا أقل من أن لا يثبت القطع بوجوب الفعل[1].

قال الغزالي في جملة ذلك كله: لا يجب شكر المنعم عقلًا – خلافًا للمعتزلة– ودليلُه أن لا معنى للواجب إلا ما أوجَبه اللّه تعالى وأمر به وتوعد بالعقاب على تركه ، فإذا لم يَرِدْ خطابٌ ، فأيّ معنى للوجوب ؟ ثم تحقيق القول فيه : أن العقل لا يخلو ، إما أن يُوجب ذلك لفائدة ، أو لا فائدةٍ ومحالٌ أن يوجب لا لفائدة ، فإن ذلك عبث وسَفَهٌ وإن كان لفائدة فلا يخلو : إما أن ترجع (الفائدة) إلى المعبود ، وهو محال إذ يتعالى ويتقدس عن الأغراض ، أو إلى العبد ، وذلك لا يخلو إما أن تكون في الدنيا ، أو في الآخرة ، ولا فائدة له في الدنيا ، بل يَتْعب بالنظر والفكر والمعرفةِ والشكرِ ويُحْرَم به عن الشهوات واللذات ، ولا فائدة له في الآخرة فإن الثواب تفضُّلٌ من اللّه يُعْرف بوعدِه وخبرِه ، فإذا لم يُخْبر عنه ، فمن أين يعلم أنه يُثَاب عليه ؟[2]

وقال الشوكاني في هذا : وإيجازًا لما ذُكِر من عدم وجوب شكر المنعم عقلاً :

---

(1) شرح الإسنوي ج 1 ص 119– 121 ، والإبهاج في شرح المنهاج ج1 ص 139– 141 ، وإرشاد الفحول ص 8، 9 ؛ والإحكام للآمدي ج 1 ص 67– 69 .

(2) المستصفى ج 1 ص 39 .

وبالجملة فالكلام في هذا المبحث يطول ، وإنكارُ مجرد إدراك العقل لكون الفعل حسنًا أو قبيحًا ، مكابرةٌ ومباهتة ، وأما إدراكه لكون ذلك الفعل الحسن متعلقا للثواب وكون ذلك الفعل القبيح متعلقًا للعقاب ، فغيرُ مُسَلَّم به ، وغايةُ ما تدركه العقول : أن هذا الحسن يُمْدح فاعلُه ، وهذا الفعل القبيح يُذَم فاعله ، ولا تلازمَ بين هذا وبين كونِه متعلقا للثواب والعقاب ، ومما يُستدل به على هذه المسألة في الجملة قولُه سبحانه : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ وقوله : ﴿ وَلَوْ أَنَّآ أَهْلَكْنَٰهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِۦ لَقَالُواْ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ ﴾ [1] وقوله : ﴿ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ﴾[2] ونحو هذا[3].

الفرع الثاني : إباحة الأفعال الاختيارية قبل البعثة ، وبيان هذا ، أن الفعل إما أن يكون اضطراريًا أو اختياريًا . أما الاضطراري فإن جوازه قبل البعثة مقطوعٌ به ، أي لا حرج في فعله ، ويُراد به ما لا يكون تركُه مقدورًا كالتنفس مثلًا ، إلا عند مَنْ يُجَوِّز التكليفَ بالمحال .

أما أفعال العباد الاختيارية فهي قبل البعثة وُرودِ الشرع ، لا حكم فيها عند أهل السنة ؛ لأن الحكم عندهم عبارةٌ عن خطاب اللّه تعالى للمكلَّفين ، فحيث لا خطاب ، فإنه لا حكم ، وقيل : الأولى أن يقال بعدم العلم بالحكم ، أي أن الأفعال الاختيارية لها حكم ولكن لا نَعْلم هذا الحكمَ بعينه [4].

أما المعتزلة فقد قالوا : إن الأفعال قبل ورود الشرع على الإباحة ، واحتجوا لذلك بوجهين :

الوجه الأول : أن تناول الفاكهة مثلًا انتفاعٌ خالٍ عن أمارات المفسدة ، وكذلك خالٍ عن مضرة المالك ؛ لأن مالكَه هو اللّه تعالى ، وهو سبحانه لا يتضرر بشيء ، فيكون مباحًا قياسًا على الاستظلال بجدار غيره ، والاقتباسِ من نار غيره

---

(1) سورة طه الآية (134) . (2) سورة النساء الآية (165) .

(3) إرشاد الفحول للشوكاني ص (9) .

(4) شرح الإسنوي ومعه شرح البدخشي على المنهاج ج 1 ص 122- 124 ، والإبهاج في شرح المنهاج ج 1 ص 142، 143 ، والإحكام للآمدي ج 1 ص 69- 72 .

بغير إذنه ، فإن ذلك مباح ؛ لأنه انتفاعٌ خالٍ عن أمارة المفسدة وعن مضرة المالك وهو اللّه تعالى ، فإذا كانت الإباحة دائرةً مع هذه الأوصاف وجودًا وعدمًا ، فقد دل ذلك على أنها علة لها ؛ لأن الدوران يدل على العِلِّية .

وأجيب على هذا الاحتجاج - وهو القياس على الاستظلال والاقتباسِ من نار الغير بجامع الانتفاع المذكور - من وجهين :

أحدهما : عدم التسليم بأن الأصل المقيس عليه - وهو الاستظلال والاقتباس - مباح قبل الشرع ؛ لأن ذلك فرد من أفراد المسألة ، وإباحتُه الآن إنما ثبتت بالشرع ، والكلام هنا إنما هو فيما قبل الشرع لا فيما بعده .

وثانيهما : لو سلمنا بإباحة الأصل المقيس عليه فلا نُسَلم بأن العلة في إباحته هي هذه الأوصاف ، أي الانتفاع الخالي عن أمارة المفسدة وعن مضرة المالك والقياس إنما يصح عند اشتراك المقيس والمقيس عليه في العلة .

وأما قول المعتزلة : إن الإباحة إنما تدور هنا مع هذه الأوصاف وجودًا وعدمًا ، أي متى وُجدت هذه الأوصاف وُجدت الإباحة ، ومتى عُدمت هذه الأوصاف عُدمت الإباحة ، فيدلُّ ذلك على أن هذه هي العلة - فإنه يُجاب عن ذلك بأن دلالة الدوران على كون الوصف علةً للشيء الذي دار معه ، هي دلالة ضعيفة ، وسيأتي بيان ذلك عند الكلام عن القياس إن شاء اللّه .

الوجه الثاني[1]: أن اللّه تعالى خلق المآكل اللذيذة لغرضِنا ؛ إذ لو كانت لا لغرضٍ البتة لكان عبثًا ، وهو على اللّه تعالى محال ، ولو كان ذلك لغرضٍ راجع إلى اللّه تعالى لكان سبحانه مفتقرًا إليه ، والبارئ - سبحانه وتعالى - مُستغنٍ عن كل شيء ، فتعين أن تكون قد خُلقت لغرض عائد إلينا ، وذلك الغرض ليس هو الإضرار بالاتفاق ، فتعيَّن أن يكون خلقها للنفع ، وهذا النفع ، إما أن يكون دنيويًا ، وهو التلذذ والاغتذاء ، أو دينيًا عمليًا وهو الاجتناب عنها ؛ لأجل ثواب الآخرة كالخمرة مع ميل النفس إليها ، أو يكون دينيًا علميًا ، وهو الاستدلال بِتَشَهِّي طعومها على كمال قدرة اللّه تعالى ، ولا يحصل شيء من هذه المذكورات

---

(1) وهو الوجه الثاني من استدلال المعتزلة على قولهم .

إلا بتناولها بالفعل فيكون ؛ التناولُ مباحًا بل محتاجًا إليه .

أما الأول وهو التلذذ فمعلوم ، وكذا الثاني وهو الاغتذاء ، وهو ما يقع فوق الضرورة فهو لا يحرم قطعًا ؛ لكونه مضطرًا إلى تناول ما يغذيه ، وأما الثالث : وهو الاجتناب من أجل ثواب الآخرة واجتناب ما نهى عنه الشرع ، لا جرم أنه نافع . وبقي الرابع وهو الاستدلال بتشهي المآكل اللذيذة على كمال قدرة الصانع سبحانه وتعالى ، وهذا الاستدلال إنما يمكن بعد معرفتها ، فهي إذن موقوفة على تناولٍ ، وتحصيلُ الغرضِ مأذونٌ فيه ؛ فكذا ما تَوَقَّفَ عليه . وأدنى درجات الإِذن الإِباحة[1].

وأجيب على هذا الاحتجاج - وهو قولهم : إن اللّه تعالى خلق المآكل اللذيذة لغرضنا - منْ وجهين هما :

الوجه الأول : أن أفعال اللّه تعالى لا تُعَلل بالأغراض ، وهذا النفي يحتمل نَفْيَ التعليل مطلقًا ونَفْيَ التعليل بالغرض ، أي لا نُسلم بأن اللّه تعالى يجب تعليلُ أحكامه ، بل له سبحانه أن يفعل ما شاء من غير فائدة ومنفعةٍ أصلًا ، وإن كان فعله لابد وأن يكون مصلحة .

الوجه الثاني : لو سلمنا بصحة التعليل بالغرض فلا نُسلم أن الغرض محصورٌ في المذكورات الأربعة التي بيناها آنفا ؛ إذ ليس لهم دليل على الحصر ، بل إنه ليس من الخطأ القولُ بجواز كون الغرض في خَلْقها هو التنزُّه بمشاهدتها أو استنشاق روائحها أو الاستدلال على معرفة الصانع باختلاف ألوانها وأشكالها[2].

قال الغزالي في جملة ذلك : ذهب جماعة من المعتزلة إلى أن الأفعال قبل ورود الشرع على الإِباحة ، وقال بعضهم : على الحظر ، وقال بعضهم : على الوقف ، ولعلهم أرادوا بذلك فيما لا يَقضي العقلُ فيه بتحسين ولا تقبيح ضرورةً أو نظرًا -كما فصلناه من مذهبهم - وهذه المذاهب كلها باطلة ، أما

---

(1) شرح الإسنوي ومعه شرح البدخشي على المنهاج ج 1 ص 126- 128 ، والإبهاج ج 1 ص 142- 144 ، والمستصفى ج 1 ص 40، 41 ، والإحكام للآمدي ج 1 ص 69 .

(2) شرح الإسنوي ج 1 ص 130 ، وانظر الإحكام للآمدي ج 1 ص 69، 70.

إبطال مذهب الإباحة فهو أنا نقول : المباح يَستدعي مُبيحًا ، كما يَستدعي العلمُ والذكرُ ذاكرًا وعالمًا . والمبيح هو اللّه تعالى إذا خير بين الفعل والترك بخطابه ، فإذا لم يكن خطاب لم يكن تخييرٌ ؛ فلم تكن إباحةٌ .

وأما مذهب أصحاب الحظر فأظهر بطلانًا ؛ إذ لا يُعْرَف حَظْرُها بضرورة العقل ولا بدليله ، ومعنى الحظر ترجيحُ جانب الترك على جانب الفعل ، لتعلق ضررٍ بجانب الفعل ، فمن أين يُعْلم ذلك ولم يَرِدْ سَمْعٌ ؟ والعقل لا يقضي به ، بل ربما يتضرر بترك اللذات عاجلًا ، فكيف يصير تركُها أولى مِنْ فعلها ؟

وأما مذهب الوقف فإن أرادوا به أن الحكم موقوف على ورود السمع ولا حُكْمَ في الحال ، فصحيحٌ ؛ إذ معنى الحكم الخِطابُ ، ولا خطابَ قبل ورود السمع ، وإن أريد به أنّا نتوقف فلا ندري أنها محظورة أو مباحة ، فهو خطأ ؛ لأنّا لا ندري أنه لا حظر ؛ إذ معنى الحظرِ قولُ اللّه تعالى : لا تفعلوه ، ولا إباحة[1]؛ إذ معنى الإباحةِ قولُه : إن شئتم فافعلوه ، وإن شئتم فاتركوه ، ولم يَرِدْ شيء من ذلك[2].

* * *

تذنيب

الأفعال إن كانت ممنوعًا منها فهي محرمة ، وإذا لم تكن ممنوعًا منها فلا تكون مباحة ؛ لأن المباح هو ما أُعْلِمَ فاعلُه أنه مباح ، أو دُلَّ على أنه لا حرج في فعله وتركِه ، ولا يلزم من عدم المنع الإذنُ ؛ لأن عدم المنع أعمّ من الإذن ، والعام لا يَستلزم الخاص ، وعلى هذا فإن عدم الحرمة لا يُوجب الإباحة[3].

* * *

(1) أي ولا ندري أنه لا إباحة ، فهو معطوفٌ على قوله سابقًا : لأنّا لا ندري أنه لا حظر .
(2) المستصفى ج1 ص 41، 42 .
(3) الإبهاج في شرح المنهاج ج 1 ص 149، 150 ، وشرح الإسنوي ج1 ص 131 .

المحكوم عليه

المحكوم عليه هو المكلَّف ، ويُشْترط في صحة التكليف بالشرعيات فَهْمُ المكلَّف لِمَا كُلِّف به ، وهو يعني تصوره بأن يفهم من الخطابِ القدرَ الذي يَتوقف عليه الامتثال ، لا بمعنى التصديق به ، ولو كان المراد التصديق به لكان قد لزم عدمُ تكليف الكفار ، لعدم حصول التصديق منهم ، ويستدل على اشتراط الفهم بهذا المعنى بأنه لو لم يُشْترط لزم المحال ؛ لأن التكليف هو استدعاء حصول الفعل على قصد الامتثال وهو محالٌ عادةً وشرعًا ممن لا شعور له بالأمر ، ولكان أيضًا قد لزم تكليفُ البهائم ؛ إذ لا مانع من تكليفها إلا عدمُ الفهم ، فتقرر بهذا أن المجنون غيرُ مكلّف ، وكذلك الصبي الذي لم يميز ؛ لأنهما لا يفهمان خطابَ التكليف على الوجه المعتبر(1).

قال الغزالي في هذا : المحكوم عليه هو المكلَّف ، وشرطُه : أن يكون عاقلًا يفهم الخطابَ ؛ فلا يصح خطابُ الجماد والبهيمة ، بل خطاب المجنون والصبي الذي لا يميز ؛ لأن التكليف مقتضاه الطاعةُ والامتثالُ ، ولا يمكن ذلك إلا بقصد الامتثال ، وشرطُ القصد العلمُ بالمقصود والفهم للمكلَّف ، فكل خطاب متضمن للأمر بالفهم ، فمن لا يفهم ،كيف يقال له : افْهَمْ ؟ ومن لا يسمع الصوت كالجماد ، كيف يُكَلم ؟ وإن سمعَ الصوت كالبهيمة ولكنه لا يفهم ، فهو كمن لا يسمع ، ومن يسمع وقد يفهم فهمًا ما ، لكنه لا يعقل ولا يثبت كالمجنون وغير المميز ، فمخاطبتُه ممكنةٌ لكن اقتضاء الامتثال منه – مع أنه لا يَصِحّ منه قصدٌ صحيح – غيرُ ممكن(2).

وقال الآمدي في ذلك أيضًا : مذهب أصحابنا جواز تكليف المعدوم ، وربما أشْكل فَهْمُ ذلك مع إحالتنا لتكليف الصبي والمجنون والغافل والسكران لعدم الفهم للتكاليف ، والمعدوم أسوأ حالًا من هؤلاء في هذا المعنى ؛ لوجود أصل الفهم في حقهم وعدمه بالكلية في حق المعدوم ، حتى أنكر ذلك جميعُ الطوائف ، وكَشْفُ

---

(1) إرشاد الفحول ص 11 ، والإحكام للآمدي ج 1 ص 53 .

(2) المستصفى ج 1 ص 53 .

الغطاء عن ذلك أنّا لا نقول بكون المعدوم مكلَّفًا بالإتيان بالفعل حالة عدمه ، بل معنى كونه مُكَلَّفًا حالةَ العدم قيامُ الطلب القديم بذات الربّ تعالى للفعل من المعدوم بتقدير وجودِه وتهيئتِه لفهم الخطاب ، فإذا وُجِدَ مهيئًا للتكليف صار مكلَّفًا بذلك الطلبِ والاقتضاءِ القديم ، فإننا في وقتنا هذا نُوصف بكوننا مأمورين بأمر النبي ﷺ ، وإن كان أمره في الحال معدومًا ، وليس ذلك إلا بما وُجِدَ منه من الأمر حال وجوده[1].

ويتضمن الكلام عن هذا الموضوع أربع مسائل ، هي :

المسألة الأولى : جواز الحكم على المعدوم

لما كان الحكم عند الأشاعرة هو خطاب اللّه تعالى ، وخطابُ اللّه تعالى هو كلامه الأزلي ، فإنه يلزم من ذلك أن يقال : إن الأمر والنهي يأتيان في الأزل ، وإذ ذاك ليس ثمة مأمورٌ ولا مَنْهِيٌّ ، فعلى هذا قالوا : المعدوم يجوز الحكم عليه ، ولا يعني ذلك أن المعدوم يكون مأمورًا حال كونه معدومًا ، فإن ذلك معلومُ الفساد بالضرورة ، بل إن ذلك يعني جواز كون الأمر موجودًا في الحال التي ينعدم فيها المأمور ، ثم إن الشخص الذي يُوجد بعد ذلك يصير مأمورًا بذلك الأمر .

هذا مذهب أبي الحسن الأشعري شيخ طريقة أهل السنة ، وقد أنكر عليه ذلك كثيرٌ من الفرق[2].

واحتج الأشاعرة لصحة مذهبهم في المسألة بقولهم : إن الواحد مِنّا يصير حال وجوده مأمورًا بأمر الرسول ﷺ ، مع أن ذلك الأمر ما كان موجودًا إلا حالة عدمنا ، فكذلك الأمر في حق اللّه تعالى ، وأجيب عن هذا الدليل بأن الرسول ﷺ مُخْبِرٌ ومُبَلِّغ عن اللّه تعالى أوامِرَه ؛ إما بالوحي أو بالاجتهاد ، وليس الرسول بمنشئ للأوامر مِنْ عنده إنشاءً ، فالأمر الوارد منه إخبارٌ عن اللّه تعالى بأنه سيأمرهم عند وجودهم ، فلم يحصل الأمر عند عدم المأمور .

وقد رُدّ هذا الجواب بأن أمر اللّه تعالى في الأزل عبارة عن الإخبار أيضًا ؛ لأن معناه أن فلانًا إذا وُجِدَ بشروط التكليف صار مكلَّفًا بكذا .

---

(1) الإحكام للآمدي ج 1 ص 116 . (2) شرح الإسنوي ج 1 ص 133 ، والإبهاج ج 1 ص 151 .

وعلى هذا يجوز الحكم على المعدوم ؛ لأنه ليس المراد بالأمر أن يكون ثمة لفظ في الأزل هو (اللفظ) أمر أو نَهْي ، بل المراد به معنًى قديمٌ قائم بذات اللّه تعالى ، وهو اقتضاء الطاعة من العباد ، وأن العباد إذا وُجدوا يصيرون مُطَالَبين بذلك الطلب ، وهذ لا سفه فيه[1].

وقال الشوكاني في جملة ذلك كله : وقع الخلاف بين الأشعرية والمعتزلة : هل المعدوم مكلَّف أم لا ، فذهب الأولون (الأشعرية) إلى الأول - أي التكليف- والآخرون (المعتزلة) إلى الآخر ، أي : عدم التكليف . وليس مراد الأولين بتكليف المعدوم أن الفعل أو الفَهْم مطلوبان منه حال عدمه ، فإن بطلان هذا معلوم بالضرورة ، فلا يرد عليهم ما أوْرَدَه الآخرون (المعتزلة) من أنه إذا امتنع تكليف النائم والغافل امتنع تكليف المعدوم بالأولى ، بل مرادهم التعلق العقلي ، أي تَوَجُّه الحكم في الأزل إلى مَنْ علم اللّه وجودَه مُستجمعًا شرائطَ التكليف . واحتجوا بأنه لو لم يتعلق التكليف بالمعدوم ، لم يكن التكليف أزليًّا .

وهذا البحث يتوقف على مسألة الخلاف في كلام اللّه سبحانه وهي مقررة في علم الكلام ، واحتج الآخرون (المعتزلة) بأنه لو كان المعدوم يتعلق به الخطاب لزم أن يكون الأمر والنهي والخبر والنداء والاستخبار من غير متعلق موجودًا ، وهو محال ، ورُدّ بعدم تسليم كونه محالاً بل هو محل النزاع ، وتطويل الكلام في هذا البحث قليلُ الجدوى ، بل مسألة الخلاف في كلام اللّه سبحانه ، وإن طالت ذيولُها وتفرّق الناسُ فيها فرقًا وامتحن بها مَن امْتُحِنَ من أهل العلم وظَنّ مَنْ ظَنّ أنها من أعظم مسائل أصول الدين - ليس لها كبيرُ فائدةٍ ، بل هي من فضول العلم ؛ ولهذا صان اللّه سلف هذه الأمة من الصحابة والتابعين وتابعيهم عن التكلم فيها .

المسألة الثانية : عدمُ تكليف الغافل .

لا يجوز تكليف الغافل عن فهم الخطاب ، فإنه يُشْترط للوجوب فَهْمُ المكلف للتكليف ؛ وذلك لاستحالة الامتثال بدون الفهم ، والمرادُ بفهم الخطاب قَدْرُ ما يتوقف عليه الامتثال لا بأن يصدق بأنه مكلَّف وإلا لزم الدَّوْرُ ، وهو توقف كل من الشيئين على الآخر .

---

(1) شرح الإسنوي (ج 1 ص 133- 135)؛ والإحكام للآمدي (ج 1 ص 116) .

وكذلك يلزم من لزوم التصديق عدمُ تكليف الكفار لعدم فهم ؛ لكونهم مكلفين.

وثمة فرق بين هذا التكليف في هذه المسألة والتكليف بالمحال الذي ذهب إلى جوازه الجمهور ، فإن التكليف بالمحال فيه فائدةٌ ، وهي الابتلاء بالعزم والعسر والكراهة ، وليس ذلك حاصلًا في تكليف الغافل .

واستدلوا على امتناع تكليف الغافل بدليلين :

الأول : أن الإتيان بالفعل المعيّن لغرضٍ على سبيل الامتثال لأمر اللّه سبحانه وتعالى إنما يعتمد العلم بالأمر وكذا الفعل المأتيّ به أيضًا .

والمقصود باعتماد العلم بالأمر هو توقفه عليه ؛ لأن الامتثال هو أن يقصد إيقاع الفعل المأمورِ به على سبيل الطاعة ، ويلزم من ذلك عِلْمُه بتوجه الأمرِ ، وكذا عِلْمُه بالفعل ، ولا يكفي مجردُ الفعل من أجل سقوط التكليف ، بل إن المطلوب هو الإتيان به على نية الطاعة ؛ وذلك لحديث الرسول ﷺ « إنما الأعمال بالنيات »[1] ، وعلى هذا لا يكفي مجرد الفعل ، فإن الفعل المجرد عن قصد الامتثال والطاعة قد يقع من الغافل على سبيل الاتفاق .

الثاني : لو صح تكليف الغافل لَصَحَّ تكليفُ البهائم ؛ إذ لا مانع من ذلك إلا عدم الفهم[2].

قال السبكي في هذا : اتفق الكل ، حتى القائلون بجواز التكليف بما لا يطاق ، على أنه يُشْترط في المأمور أن يكون عاقلًا يفهم الخطاب ، أو يتمكن من فهمه ؛ لأن الأمر بالشيء يتضمن إعلام المأمور بأن الآمر طالبٌ للمأمور به منه ؛ سواء أمكن حصولُه منه أو لم يُمْكِن ، كما في التكليف بما لا يطاق ، وإعلام مَنْ لا عقل له ولا فَهْمَ متناقضٌ ؛ إذ يصير التقدير : يا مَنْ لا فَهْمَ له افْهَم ، ويا من لا عقل له اعْقِلِ المأمورَ به ، فعلى هذا لا يجوز أمر الجماد والبهيمة ؛ لعدم العقل والفهم وعدم استعدادهما ، ولا أمر المجنون والصبي الذي لا يميز ؛ لعدم العقل والفهم التَّامَّيْنِ[3].

---

(1) رواه البخاري . انظر فتح الباري لابن حجر العسقلاني جـ 2 ص 13.

(2) شرح الإسنوي ومعه شرح البدخشي على المنهاج ج 1 ص 135- 137 ، والإبهاج ج 1ص 156- 163.

(3) الإبهاج ج 1 ص 156 .

المسألة الثالثة : الإكراه الملجئ يَمْنع التكليف

ولبيان ذلك نقول : الإكراه نوعان :

الأول : الإكراه الملجئ : وهو الذي لا يبقى للشخص معه قدرةٌ ولا اختيار ، وذلك كالإلقاء من شاهق ونحوه مما يَفُوت معه النفسُ أو العضوُ . ومثل هذا الإكراه ينتهي إلى حد الإلجاء ، وهو يمنع التكليف ؛ لزوال القدرة وهي شرط التكليف ، وعلى هذا يمتنع التكليف بفعل المكره عليه وبنقيضه ؛ لأن القادر على الشيء هو الذي إن شاء فَعَل وإن شاء تَرَك ، وهذا قول الجمهور من أهل السنة .

الثاني : الإكراه غير الملجئ : وهو كما لو قيل له : إن لم تقتل هذا قتلتك ، وعَلِمَ أنه إن لم يَفْعل قُتِل ، فذلك إكراه لا يبلغ حَدَّ الإلجاء ، وهو لا يمنع التكليف بفعل المكره عليه وبنقيضه ؛ وذلك لأن الفعل ممكن والفاعل متمكن .

وذهب المعتزلة إلى أنه يمنع التكليف في عين المكره عليه دون نقيضه. فهم يشترطون في المأمور به أن يكون بحال يُثَاب على فعله ، وإذا أكره على عَيْنِ المأمور به فالإتيان به إنما يكون لداعي الإكراه وليس لداعي الشرع، فلا يُثَاب عليه فلا يصح التكليف به ، وذلك بخلاف ما إذا أتى بنقيض المكره عليه، فإنه أبلغ في إجابة داعي الشرع.

وقد أجمل إمام الحرمين مقالةَ المعتزلة في المسألة ، وهو أن المكره على العبادة لا يجوز أن يكون مكلَّفًا بها ، وقد بنوا ذلك على أصولهم في وجوب إثابة المكلَّف ، والمحمولُ على الشيء لا يُثَاب عليه[1].

وقال الإمام محمد بن الحسن البدخشي في شرحه على المنهاج في جملة ذلك : والحق أن الإكراه – وإن كان ملجئًا – لا يُنافي القدرةَ والاختيار ، لأنه حَمْلُ الفاعل على اختيار الأهون عنده ، فلا يُنافي الاختيارَ ولا التكليفَ ؛ ولهذا قد يكون المكره عليه فرضًا يُؤْجَر على فعله ، كما في الإكراه بالقتل في شرب الخمر ، وحرامًا يُؤْثَم عليه ، كما في الإكراه على قتل مسلم بغير حق[2].

وقال الإمام الغزالي : فِعْلُ المكره يجوز أن يدخل تحت التكليف بخلاف فعل

---

(1) شرح الإسنوي ج1 ص 139 ، والإبهاج ج 1 ص 162 ، والإحكام للآمدي ج 1 ص 117 .
(2) شرح البدخشي على المنهاج ج 1 ص 139 .

المجنون والبهيمة ؛ لأن الخلل ثَمَّ في المكلَّف لا في المكلَّف به ، فإن شرطَ تكليفِ المكلَّف السماعُ والفهمُ ، وذلك في المجنون والبهيمة معدومٌ ، والمكرَه يَفْهم ، وفعلُه في حيز الإمكان ؛ إذ يقدر على تحقيقه وتركِه . فإن أكْرِه على أن يَقْتل جاز أن يُكَلَّف تركَ القتل ؛ لأنه قادر عليه ، وإن كان فيه خوف الهلاك ، وإن كلف على وفق الإكراه فهو أيضًا ممكن بأن يكره بالسيف على قتل حية هَمَّتْ بقتل مسلم- إذ يجب قتلُها - أو أُكْرِه الكافر على الإسلام ، فإذا أسلم نقول : قد أدّى ما كلف .

وقالت المعتزلة : إن ذلك محال ؛ لأنه لا يَصح منه إلا فعل ما أُكْرِهَ عليه فلا يبقى له خِيرَةَ ، وهذا محال ؛ لأنه قادر على تركه ؛ ولذلك يجب عليه ترك ما أكره عليه إذا أكره على قتلِ مسلمٍ ، وكذلك لو أكره على قتل حية فيجب قتل الحية ، وإذا أكره على إراقة الخمر فيجب عليه إراقة الخمر ، وهذا ظاهر ولكن فيه غَوْرٌ ؛ وذلك لأن الامتثال إنما يكون طاعةً إذا كان الانبعاث له بباعث الأمر والتكليفِ دون باعث الإكراه ، فإن أَقْدَمَ للخلاص من سيف المكْرِه لا يكون مجيبًا داعي الشرع ، وإن انبعث بداعي الشرع بحيث كان يفعله لولا الإكراه بل كان يفعله لو أُكْرِهَ على تركه فلا يمتنع وقوعُه طاعةً لكن لا يكون مكرهًا[1].

هذا ما قاله الأصوليون . أما الفقهاء فقالوا : لا يُباح بالإكراه الزنا والقتل ، ويُبَاح شرب الخمر والإفطار في رمضان ، وإتلاف مال الغير ، والخروج من الصلاة ، والتلفظ بكلمة الردة [2].

المسألة الرابعة : التكليف حال المباشرة

وهذه المسألة من المعضلات الأصولية التي تضطرب فيها الأقوال ، وتَحَارُ فيها العقولُ ، وجملة ذلك لزوم التكليف عند مباشرة الفعل .

وفي ذلك يقول البيضاوي في المنهاج : التكليف يتوجه عند المباشرة ، أي أن المأمور إنما يَصير مكلَّفًا حال مباشرته للفعل ، أما الموجود قبل ذلك فليس أمرًا بل هو إعلام له بأنه في الزمان الثاني سيصير مأمورًا . ووجه ذلك : أن القدرة عند المكلف

---

(1) المستصفى (ج 1 ص 58) . (2) الإبهاج في شرح المنهاج (ج 1 ص 163) .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

إنما تكون عند الفعل ولا تُوجَد قبل الفعل فلو كان مكلَّفًا قبل الفعل لكان مكلَّفًا بما لا قدرةَ له عليه ، وهو محال .

والدليل على أن القدرة لا تكون إلا مع الفعل من وجهين :

الوجه الأول : أن القدرة صفةٌ متعلقة بالمقدور ، كالضرب المتعلق بالمضروب ، ووجودُ المتعلِّق بدون المتعلَّق محالٌ ، وذلك مِنْ تقريرهم في أثناء الاستدلال على التكليف بما لا يطلق .

وقد رُدّ هذا الوجه بأنه يَنْتقض بقدرة اللّه تعالى ، فإنها ثابتة في الأزل بدون المقدور ، وإلا لزم قِدَمُ العالم ، وبذلك فإن الصواب أن يقال : القدرةُ صفةٌ ، لها صلاحيةُ الإيجاد ، وقيل : معنى القدرة هو التمكن من الفعل ، وهذا إنما يُعْقل قبل الفعل .

الوجه الثاني : أن قدرة العبد عَرَض[1] ، والعَرَض لا يَبْقى زمنين فلو تقدمت القدرةُ لَعُدِمت عند حدوث المقدور ، فلا يكون المقدور متعلِّقًا بالقدرة ، وذلك مستحيل . هذا كلام إمام الحرمين .

ورُدَّ هذا الاستدلال ، بأنَّا لا نُسَلم أن العرض لا يبقى زمنين ، حتى لو سلمنا بذلك فإن الذي نقول به لا نقول بزواله لا إلى بدل ، بل يَخْلُفه أمثالُه[2].

وقالت المعتزلة : التكليف يتوجّه قبل المباشرة ، أي أن المأمور إنما يصير مكلَّفا قبل وقوع الفعل .

وقد أجابت المعتزلةُ عن ذلك بأن التكليف الذي أثبتناه قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم أن يكون تكليفا بما لا قدرة للمكلف عليه ، بل إن التكليف في الحال - أي قبل المباشرة - إنما هو بإيقاع الفعل في ثاني الحال ، أي حال المباشرة .

وأجيب عن ذلك بأن إيقاع المكلف به إنْ كان هو نفس الفعل ، فالتكليف به

---

(1) العَرَض ، بفتحتين وهو في اصطلاح الأصوليين : ما لا يقوم بنفسه ، ولا يوجد إلا في محل يقوم به ، وهو خلاف الجوهر ، وذلك نحو حمرة الخجل وصفرة الوجل. انظر المصباح المنير ج 1 ص 52 .

(2) شرح الإسنوي ج 1 ص 139- 141 والإبهاج ج 1 ص 165- 167 .

محالٌ في الحال ، أي قبل الفعل ؛ لأنه يلزم من امتناع التكليف بالفعل قبل التلبس به ، امتناعُ التكليف بالإيقاع ؛ لأن الفرض - وإن كان هو الإيقاع قبل الفعل - فيعود الكلام إلى هذا الإيقاع ، وبذلك فإن هذا الإيقاع المكلّف به يحتمل وجهين :

أحدهما : وقوع التكليف به قبل وقوعه ؛ فيلزم بذلك أن يكون مكلَّفًا بما لا قدرة له عليه .

ثانيهما : وقوع التكليف به في حال وقوعه ؛ فيلزم أن يكون التكليف حال المباشرة ، وهو المراد عند الجمهور[1] .

* * *

(1) شرح الإسنوي ومعه شرح البدخشي ج 1 ص 141- 143 ، والإبهاج ج 1 ص 167 وما بعدها .

المحكوم به

ويتضمن هذا المبحث مسألتين ، نَعْرِض لبيانهما في التفصيل التالي :

المسألة الأولى : التكليفُ بالمحال ..

وبيانُ ذلك أن المستحيل يقع في عدة أقسام :

الأول : أنْ يكون المستحيل مستحيلاً لذاته ، ويُعَبَّر عنه – أيضًا – بالمستحيل عقلاً . وذلك كالجمع بين الضِّدين والنقيضين ، وكوجود الشيء في مكانين في وقت واحد .

الثاني : أن يكون مستحيلاً للعادة ، وذلك كالطيران في الهواء من غير آلة ، وحَمْل الجبل العظيم .

الثالث : أن يكون مستحيلاً لطرآن مانع ، وذلك كتكليف المقَيَّد أنْ يَعْدُو وكذا تكليف الزَّمِنِ (مَنْ به زَمانةٌ) بأن يمشي .

الرابع : أن يكون مستحيلًا لانتفاءِ القدرة عليه عند التكليف مع أنه مقدور عليه عند الامتثال ، وذلك ككل التكاليف ؛ لأنها غير مقدورة قبل فعلها ، على قول الأشعرية ؛ فإنّ القدرة عندهم لا تكون إلا مع الفعل ، وهو ما بيَّنّاه سابقًا .

الخامس : أن يكون مستحيلاً لِتَعَلُّق العِلْم به ، وذلك كالإيمان من الكافر الذي يَعْلم اللّهُ تعالى أنه لا يُؤْمِن، فإنّ الإيمان منه – بذلك – مستحيلٌ .

أما القسم الخامس، وهو ما كان مستحيلاً لتعلُّقِ العلم به فهو جائز وواقعٌ اتفاقًا، وذلك أن الكفار إذا لم يكونوا مأمورين بالإيمان لما عَصَوْا باستمرارهم على الكفر .

أما القسم الرابع ، وهو ما كان مستحيلاً لانتفاء القدرة عليه عند التكليف لا عند الامتثال ، وذلك بمقتضى الأصل الذي أصَّلَه الأشاعرة ؛ فإنه عندهم واقع .

أما الأقسام الثلاثة الأولى ، وهي المستحيل لذاته (المستحيل عقلاً) ، والمستحيل عادةً ، والمستحيل لطروء المانع – فإنها موضعُ خلاف ، وثمة مذاهب ثلاثة فيها :

المذهب الأوّل : جواز التكليف بها مطلقًا ، وهو قول الأشاعرة .

المذهب الثاني : عدم الجواز مطلقًا ، وهو قول المعتزلة ، واختاره ابنُ الحاجب ، وهو قول الغزالي وإمام الحرمين وابن دقيق العيد .

المذهب الثالث : إن كان ممتنعًا لذاته فلا يجوز ، وإن كان ممتنعًا لغيره فإنه يجوز ، وقد اختاره الآمديُّ[1].

أما القائلون بجواز التكليف بالمحال مطلقًا- وهم الجمهور- فاحتجوا لذلك بأن امتناع التكليف عند القائل به إنما هو لكونه عبثًا، وذلك مبنيٌّ على تعليل أفعال اللّه تعالى بالأغراض ، وذلك باطلٌ ، وهو يصلح ردًّا على المعتزلة وغيرهم من القائلين بامتناع التكليف بالمحال ؛ لأنهم بَنَوْا احتجاجَهم على تعليل أفعال اللّه تعالى بالأغراض[2].

أما القائلون بعدم التكليف بالمحال مطلقًا - وهم المعتزلة ومَنْ وافقهم - فقد احتجوا بأنَّ المحال لا يُتَصَوَّر ؛ لأن كل ما يُتَصَوّر بالفعل فهو معلوم ؛ إذ التصورُ من جملة أقسام العلم ، وكلُّ معلومٍ مُتَمَيِّز ، وكل متميز ثابتٌ ؛ لأنّ التميز صفةٌ وجوديةٌ ولا بد لها من موصوف موجود وذلك ضرورة عدم قيام الموجود بالمعدوم ، فلو كان متصورًا لكان ثابتًا ولكنه غيرُ ثابت فلا يكون متصورًا وإذا كان غيرَ متصورٍ فلا يكلَّف به ؛ لأنه - والحالة هذه - مجهولٌ .

وفي هذا يقول الغزاليُّ : والمطلوبُ ينبغي أن يكون مفهومًا للمكلف بالاتفاق .

وأجيب عن هذا القول بأنه إنْ كان غير متصوّر - كما تقول المعتزلة ومن وافقهم - فإنه يمتنع فَهْمُ الحكم عليه ؛ لأن الحكم على الشيء فرعُ تصوُّرِه ، فكيف يحكمون عليه بالاستحالة ؟

وأما المذهب الثالث ، وهو امتناع المحال لذاته لا لغيره ، فقد قال به الآمديُّ ، وذكر أنَّ الغزالي مَالَ إليه .

قال الآمدي في ذلك: والمختار إنما هو امتناعُ التكليف بالمستحيل لذاته ، كالجمع بين

---

(1) شرح الإسنوي جـ 1 ص 147، 148 ، والإبهاج جـ 1 ص 171 ، والإحكام للآمدي ج1 ص 102 ، وحاشية البناني على جمع الجوامع ج 1 ص 147 .

(2) الإبهاج في شرح المنهاج ج 1 ص 172 ، وشرح الإسنوي ج1 ص 148 .

الضدين ونحوه، وجوازه في المستحيل باعتبار غيره. وإليه مال الغزاليُّ (رحمه الله) .

ولنفرض الكلام في الطرفين :

أما الطرف الأول : وهو امتناع التكليف بالمستحيل لذاته ، فيدلّ عليه أنّ التكليف طَلَبُ ما فيه كُلْفة ، والطلبُ يَستدعي مطلوبًا متصورًا في نفس الطالب ؛ فإنَّ طَلَبَ ما لا تَصَوُّرَ له في النفس مُحَالٌ ، والمستحيل لذاته كالجمع بين الضدين ، والنفي والإثبات معًا في شيء واحد ونحوه - لا تَصَوُّرَ له في النفس ، ولو تصور في النفس لما كان وقوعُه في الخارج ممتنعًا لذاته ، وكما يمتنع التكليف بالجمع بين الضدين في طرف الوجود ، فكذلك يمتنع التكليف بالجمع بين الضدين في طرف السلب ، إذا لم يكن بينهما واسطة ، كالتكليف بسلب الحركة والسكون معًا في شيء واحد[1] .

وأما الطرف الثاني ، فهو بيانُ جواز التكليف بالمستحيل لغيره ، فقد احتج الأصحاب عليه بالنص وبالمعقول ، أما النصُّ فقوله تعالى : ﴿ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ﴾[2] ، فقد سألوا دَفْعَ التكليف بما لا يُطَاق ، ولو كان ذلك ممتنعًا لكان مندفعًا بنفسه ، ولم يكن إلى سؤالِ دفعِه عنهم حاجةٌ .

وأما من جهة المعقول ، فقد احتج فيه بعضُهم بحجج واهية :

منها : أن الفعل المكلف به إن كان مع استواءِ داعي العبد إلى الفعل والترك ، كان الفعل ممتنعًا ، لامتناع حصول الرجحان معه ، وإن كان مع الترجيح لأحد الطرفين ، كان الراجح واجبًا والمرجوح ممتنعًا ، والتكليف بهما يكون محالاً[3].

هذا ما قيل في جواز التكليف بالمحال واختلافُ العلماء فيه .

والقائلون بجواز التكليف بالمحال قد اختلفوا في وقوعه ، فقد ذهب الجمهورُ إلى عدم وقوعه مطلقًا .

وذهب آخرون إلى التفصيل ، وهو عدم الوقوع إن كان ممتنعًا لذاته ، وهو ما كان ممتنعًا عادة وعقلًا ، كالجمع بين السّواد والبياض ، وقيل : يلحق بذلك ما قضت العادة بامتناعه ، كحمل الصخرة العظيمة للرجل النحيف ، فحكمه حكمُ

---

(1) الإبهاج ج 1 ص 172 . (2) سورة البقرة الآية (286) .

(3) الإحكام للآمدي ج 1 ص 103، 104 .

الممتنع لذاته في جواز التكليف وعدم الوقوع ، أما ما امتنع لتعلّقِ العلم به فليس ذلك محل النزاع ، بل هو واقعٌ بالإجماع[1] فقد كلّف اللّهُ الثقلين أجمعين بالإيمان مع قوله سبحانه : ﴿ وَمَآ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوۡ حَرَصۡتَ بِمُؤۡمِنِينَ ﴾[2] .

حجة القائلين بعدم الوقوع

احتج القائلون بعدم وقوع التكليف بالمحال – وهم الجمهور – بكلٍّ من الكتاب الحكيم والاستقراء :

أما الكتاب الحكيم ، فقد استدلوا بقوله تعالى : ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۚ ﴾[3] ، والممتنع لذاته ليس في وسع المكلّف أن يَفْعله ، فهو غير مقدورٍ له فلا يُكَلَّف به، وكذلك قوله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَاۚ ﴾[4] فما كان ممتنعًا لذاته لم يُكلَّف به الإنسانُ ، والآية لم تَنْفِ الجواز ، وإنما نفت الوقوعَ عما ليس في الوسع .

أما الاستقراء فوجْهُه : أنّا تَتبَّعْنا التكاليفَ الشرعية فلم نَجِدْ فيها ما هو ممتنعٌ لذاته ، والاستقراء هو الاستدلال بثبوت الحُكم في الجزئيات على ثبوته للقاعدة الكلية ، وهو مأخوذ من قولهم : قرأتُ الشيءَ قُرآنًا ، أي جمعتُه ، وضممتُ بعضَه إلى بعض [5].

حجة القائلين بالوقوع

استدل القائلون بوقوع التكليف بالمحال لذاته بأمر أبي لهب ، وتقريرُ ذلك : أن

(1) شرح الإسنوي ج 1 ص 146– 148 ومعه شرح البدخشي ، وحاشية البناني على جمع الجوامع ج 1 ص 148 ، والإبهاج ج 1 ص 173 ، وإرشاد الفحول ص 9 .
(2) سورة يوسف الآية (103) .
(3) سورة البقرة الآية (286) .
(4) سورة الطلاق الآية (7) .
(5) شرح الإسنوي ج1 ص 146– 150 ، والإبهاج ج 1 ص 174 ، وحاشية البناني على جمع الجوامع ج 1 ص 148 .

أبا لَهب قد أُمِرَ بالإيمان بكل ما أنزل اللّه تعالى - يعني بالتصديق به - ومما أنزل اللّه تعالى أنه لا يُؤْمِنُ ، فقد صار أبو لهب مأمورًا بأن يؤمن بأنه لا يؤمن ، وإنما يحصل التصديق بذلك إذا لم يؤمن ، فصار مكلَّفًا بالإيمان مع التصديق بأنه لا يؤمن ، وهذا جمع بين النقيضين .

وبعبارة أخرى ، فإنّ أبا لهب مأمورٌ بالجمع بين النقيضين ؛ لأنه مأمورٌ بالإيمان ، والإيمانُ عبارةٌ عن تصديق الرسول في جميع ما جاء به ، ومما جاء به الرسولُ أن أبا لهب لا يؤمن ، فوجب عليه تصديق الرسول ﷺ في ذلك ، ولا يتم تصديقُه في ذلك إلا بعدم الإيمان ، فَوَجَبَ في حقه أن يؤمن وأن لا يؤمن ، وهو جَمْعٌ بين النقيضين .

على أن هذا الاحتجاج قد اعتُرِض عليه بأنه يحتمل أن يكون دليلاً للقائلين بالوقوع ، ويحتمل أن يكون نقضًا منهم للدليل السابق ، وهو الاستقراء الدال على عدم الوقوع .

وأجيب أيضًا بأنَّ أمْرَ أبي لهب بالإيمان لم يكن في حال الإخبار بعدم الإيمان من حيث الزمان فلم يَقْعِ التكليفُ بالجمع بين النقيضين . ورُدّ هذا الجواب بأنه باطلٌ ؛ فإن أبا لهب مأمورٌ بالإيمان قبل الإخبار بعدم إيمانه وبعده إجماعًا .

وإنما الجوابُ أنَّ هذا التكليف ليس من باب الممتنع لذاته (عقلاً وعادةً) ، بل هو من باب الممتنع لغيره (الممتنع عادة فقط ، والممتنع عقلاً فقط) ، وذلك أنه تعالى أخبر أنه لا يؤمن ؛ فاستحال إيمانُه ضرورةَ صِدْقِ خَبَرِ اللّه تعالى وعدم وقوع الخُلْف في خبره تعالى ، فإذا أُمِرَ بالإيمان - والحالةُ هذه - فقد أُمِرَ بما هو ممكنٌ في نفسه وإن كان مستحيلاً لغيره ، وذلك كما ذُكِرَ عَمَّنْ يعلمُ اللّهُ منه أنه لا يؤمن[1].

وفي إجمال ذلك كله يقول القرافي في التنقيح : يجوز تكليف ما لا يطاق ، خلافًا للمعتزلة والغزالي ، وإن كان لم يقع في الشرع ، خلافًا للإمام فخر الدين . لنا : قوله تعالى : ﴿ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ﴾[2] ، فسؤالُ دَفْعِه يدل

---

(1) شرح الإسنوي ج1 ص 150، 151 ، والإبهاج ج1 ص (175 ، وإرشاد الفحول ص 9 ، وحاشية البناني على جمع الجوامع ج 1 ص 148، 149 .

(2) سورة البقرة الآية (286) .

على جوازه ، وقوله تعالى : ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾[1] يدل على عدم وقوعه ، وهٰهنا دقيقةٌ – وهي أنَّ ما لا يُطاق قد يكون عاديًا فقط كالطيران في الهواء ، أو عقليًا فقط كإيمان الكافر الذي عَلِمَ اللّٰهُ تعالى أنه لا يؤمن ، أو عاديًّا وعقليًا معًا كالجمع بين الضدين ، والأول والثالث هما المرادان هٰهنا دون الثاني .

وافقنا المعتزلة على أن اللّه تعالى بكل شيء عليمٌ وأنه يَعْلم أنّ خلاف المعلوم محال ، فهو يعلم أنّ الكافر يَكْفر وأنّ صدورَ الإيمان منه محالٌ ، ومع ذلك كله فقد كلَّفه بالإيمان فقد كلَّفه بما يتعذَّرُ وقوعُه عقلاً ، وهذه المقدمات كلها وافق عليها المعتزلة ، فتكليف ما لا يُطَاق عقلاً قالت به المعتزلة ، وإنما الخلاف فيما لا يُطَاق عادةً كالجمع بين البياض والسواد في محل واحد ، وجَعْل الجسم الواحد في مكانين في وقت واحد ، والجمع بين الحركة والسكون في وقت واحد ، والطيران في الهواء تحيله العادة ، والعقلُ يجوّزه ، وإيمان الكافر العقلُ يُحيله ، وإذا سُئل أهل العادة عنه جَوَّزُوه فهو عقلي فقط[2].

* * *

المسألة الثانية : هل الكفار مخاطبون بفروع الشريعة ؟

ثمة تفصيل في ذلك : اتفقت كلمةُ العلماء على أن الكفار مخاطبون بأصول الشريعة ، وأنهم كذلك مطالبون باعتبارها ، وقد أجمعت الأمة على تكليف الكفار بتصديق النبيين والمرسلين وبترك تكذيبهم والعدوان عليهم .

وعلى هذا فإنه لا خلاف في أنّ الكفار مكلَّفون بالإيمان ، لكن الخلاف في كون الكفار مخاطبين بالفروع ، كالصلاة والصيام والزكاة وغير ذلك من الفروع ، أم غير مخاطبين . على أن هذه المسألة إنما فرضها الأصوليون مثالاً لقاعدة وهي : أن حصولَ الشرط الشرعي ، هل هو شرطٌ في صحة التكليف أم لا ؟

فقد ذهب أكثر أهل العلم إلى أنه ليس شرطًا ، وبذلك يخاطب الكافرُ بفروع الشريعة ، وهو قول الشافعية والمالكية والحنابلة والمعتزلة ، خلافًا للحنفية[3].

---

(1) سورة البقرة الآية (286) . (2) شرح تنقيح الفصول للقرافي ص (143) .

(3) الإبهاج ج 1 ص 177 ، وشرح الإسنوي ج 1 ص 155 ، والإحكام للآمدي ج 1 ص 110 ، وشرح التنقيح ص 162 .

قال الإمام الغزالي في ذلك : ليس من شرط الفعل المأمورِ به أن يكون شرطُه حاصلاً حالةَ الأمر ، بل يتوجَّه الأمرُ بالشرط والمشروطِ ، ويكون مأمورًا بتقديم الشرط ، فيجوز أن يُخَاطب الكفارُ بفروع الإسلام كما يُخَاطَب المحدِثُ بالصلاة بشرط تقديم الوضوء ، والملحِدُ بتصديق الرسول بشرط تقديم الإيمان بالمُرْسِل[1].

وقال الآمدي في ذلك أيضًا : مذهبُ الجمهور من أصحابنا ومن المعتزلة ، أنه لا يُشترط في التكليف بالفعل أن يكون شرطُه حاصلاً حالة التكليف ، بل لا مانع من ورود التكليف بالمشروط وتقديم شرطِه عليه ، وهو جائزٌ عقلاً ، وواقعٌ سمعًا ، وذلك كتكليف الكفار بفروع الإسلام حالةَ كفرِهم [2].

واستدلوا على تكليف الكفار بالفروع بثلاثة أدلة هي :

الدليل الأول : الآيات الآمرة بالعبادة فإنها تتناولُهم بالتكليف ، وذلك كقوله تعالى : ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ﴾[3] وكذلك قوله تعالى : ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱرۡكَعُواْ وَٱسۡجُدُواْۤ وَٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمۡ وَٱفۡعَلُواْ ٱلۡخَيۡرَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ﴾[4] ، وقوله تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ ﴾[5] وغير ذلك من الآيات التي تدل على أمرِ الكفار بالعبادة ، وكونُهم كافرين لا يَصْلح أن يكون مانعًا من دخولهم في خطاب التكليف ؛ وذلك لأنهم متمكنون من إزالة كُفرِهم بالإيمان ، ويُشْبه ذلك المحدِث فإنه مأمورٌ بالصلاة ؛ لأنه قادرٌ على إزالة المانع وهو هنا الحَدَث ، فثَبت بذلك أنّ المقتضِي للتكليف قائمٌ وأن المانع مفقودٌ فوجَبَ القولُ بتكليفهم .

تنبيه: قد يقال : في تكليف الكفار بالزكاة إشكالٌ؛ لأنه يُشترط لوجوبها- بعد مِلْك النصاب - مُضِيّ الحَوْل ، فإنما تجب الزكاة بتمام الحول ، فإذا تم الحول وهو كافرٌ كيف يُكلَّف بزكاته وهو لا يمكنه فعلُها حال كفره ولا بَعْدَه لأنه لو أسلم فإنه يُشْترط مُضِيّ حولٍ من وقتِ إسلامه ، وذلك بخلاف الصلاة حيث يمكن فعلها في الوقت .

---

(1) المستصفى ج 1 ص 58 .
(2) الإحكام للآمدي ج 1 ص 110 .
(3) سورة البقرة الآية (21) .
(4) سورة الحج الآية (77) .
(5) سورة آل عمران الآية (97) .

ويجاب عن هذا الإشكال ، بأنه إذا تمَّ الحولُ كُلِّفَ الكافرُ بإخراجها ، وذلك بأن يُسْلم أولاً ، ثم يخرجها بعد إسلامه ، وبذلك فإن التكليف بإخراجها بعد الإسلام حاصلٌ الآن[1].

الدليل الثاني : لو لم يكونوا مكلفين بالفروع ما أوعدهم اللّه تعالى عليها . والآياتُ التي تتضمن الوعيدَ لهم - بسبب تركها - كثيرةٌ ، ومن جملتها قوله تعالى : ﴿ وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ ۝ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُم بِٱلْآخِرَةِ هُمْ كَٰفِرُونَ ﴾[2]، وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ۝ يُضَٰعَفْ لَهُ ٱلْعَذَابُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِۦ مُهَانًا ﴾[3]، وكذلك قوله تعالى : ﴿ فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّىٰ ﴾[4]، وقوله تعالى : ﴿ فِي جَنَّٰتٍ يَتَسَآءَلُونَ ۝ عَنِ ٱلْمُجْرِمِينَ ۝ مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ۝ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ ۝ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ ٱلْمِسْكِينَ ﴾[5] ، إلى غير ذلك من الآيات التي يُستدل بها على أن الكفار مكلفون ببعض الفروع ؛ فيكونون مكلَّفين بالباقي ، إما قياسًا ، أو لأنه ليس ثمةَ قائلٌ بالفرْقِ .

على أنه قد يقال عن قوله تعالى : ﴿ مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ﴾ : هذه حكاية عن قول الكفار فلا حجة فيها ، ويُجَاب عن ذلك بأن علماء الأمة من السلف وغيرهم ، أجمعوا على أن المراد بذلك إنما هو تصديقُـهم فيما قالوه ، وكذا التحذيرُ لغيرهم من ذلك ، ويدل على ذلك تعذيبُـهم بالتكذيب بيوم الدين ، وقد عُـطِفَ على ما قبله ، فإن المعطوفَ والمعطوفَ عليه يشتركان في أصل الحكم[6].

الدليل الثالث : أنهم مكلفون بالنواهي ، بدليل وجوب حَدِّ الزنا عليهم ؛ فيكونون بذلك مكلفين بالأوامر قياسًا على النواهي ، والجامعُ بينهما هو إحراز المصلحة الحاصلة في النَّهْيِ بسبب تركِ المنهيِّ عنه ، وفي الأمرِ بسبب فِعْلِ المأمورِ

---

(1) الإبهاج ج 1 ص 177، 178 ، والإحكام للآمدي ج 1 ص 110 ،والمستصفى ج 1 ص 59 .

(2) سورة فصلت الآية (6، 7) .

(3) سورة الفرقان الآية (68، 69) .

(4) سورة القيامة الآية (31) .

(5) سورة المدثر الآيات (40- 44) .

(6) الإحكام للآمدي ج 1 ص 111 ، وشرح الإسنوي ج 1 ص 156 ، والمستصفى ج 1 ص 58 .

به ، ويمكن القول : الجامعُ بينهما هو الطَّلَبُ[1].

وذهب آخرون من أهل العلم إلى أنّ الكفار مكلَّفون بالنواهي دون الأوامر ، فهم غيرُ مكلفين بالأوامر ؛ لأنه لا يُمْكن فِعْلُها مع الكفر ، فهي لا تَصِحُّ إلا مع النية ؛ لتوقفها عليها ، وذلك بخلاف النواهي فإنهم مخاطبون بها ومكلفون بتركها ؛ وذلك لتمكنهم من امتثالها مع الكفر ؛ لأن متعلقاتِها تُرُوكٌ (جمع تَرْك) ولا تتوقف على النية المتوقفة على الإيمان .

ومن وجه آخر ، فإن النواهي يَخْرج المكلفُ عن عهدتها بمجرد تركها من غير اعتقاد ، فإذا لم يعتقد التكليفَ وتركَ ، فقد خرج عن عهدة العقوبة ، أما الأمر فلا يخرج المكلف عن عهدته حتى يعتقدَ وجوبَه[2].

* * *

(1) شرح الإسنوي ج 1 ص 156 .

(2) شرح البناني على جمع الجوامع ج 1 ص 151 ، وشرح تنقيح الفصول للقرافي ص 163 ، والإبهاج في شرح المنهاج ج 1 ص 184 .

قول الحنفية في هذه المسألة

ثمة تفصيل للحنفية في هذه المسألة ؛ إذ قالوا : لا خلاف أن الكفار مخاطبون بالإيمان ؛ لأنّ النبي ﷺ قد بُعِثَ إلى الناس كافةً ليدعوهم إلى الإيمان ، وفي ذلك يقول اللّه تعالى : ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾[1].

وهذا الخطاب يتناول الكفارَ جزْمًا ، وليس ثمة خلافٌ في أن الكفار مخاطبون بالمشروع من العقوبات ، وعلى هذا فإنه تُقام العقوبات على أهل الذمة عند وجود أسبابها الموجبة لها ؛ لأن العقوبات إنما تُقَام عليهم على سبيل الخزي والعقوبة كيما تكون زاجرةً عن الإقدام على أسبابها .

ولا خلاف كذلك أنّ الخطاب في شأن المعاملات يتناول الكفارَ أيضًا ؛ لأن المطلوب بها (المعاملات) مَعْنًى دنيويٌّ ، وذلك أليقُ بالكفار ، فقد آثروا الدنيا على الآخرة ، ولأنهم ملتزمون لذلك ، فَعَقْدُ الذّمّةِ يُقْصد به التزامُ أحكام المسلمين فيما يرجع إلى المعاملات ، فيثبت حكمُ الخطاب بها في حقهم كما يثبت في حق المسلمين ؛ لوجود الالتزام .

ولا خلاف أيضًا أن الخطاب بالشرائع يَتناول الكفارَ في حكم المؤاخذة في الآخرة ، ووجه ذلك : أنّ موجب الأمر اعتقادُ اللزومِ والأداءِ ، وهم ينكرون اللزوم اعتقادًا ، وذلك كفرٌ منهم ، وهو بمنزلة إنكار التوحيد فإن صحة التصديق والإقرار بالتوحيد لا يكون مع إنكار شيء من الشرائع ، والمرادُ بالإنكارِ : الجحدُ ، وأيُّما جحدٍ لشيء من الشرائع لا جرم أن يكون كفرًا . وفي هذا الصدد يقول الإمام محمد بن الحسن الشيباني في السير الكبير : مَنْ أنكر شيئًا من الشرائع فقد أبطل قولَ لا إله إلا اللّه .

ولا خلافَ أيضًا أن الكفار غيرُ مخاطبين بأداء ما يحتمل السقوطَ من العبادات

(1) سورة الأعراف الآية (158) .

وذلك مستفادٌ من مسائل الحنفية التي تدل على المذكورِ هنا ، وبيان ذلك مثلاً أن المرتد إذا أسلم لا يَلْزمه قضاءُ الصلوات التي تركها في حال الردة ، وسقوطُ القضاء عن المرتد والكافرِ الأصليّ – بعد الإسلام – قد دل عليه قولُه تعالى : ﴿ قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ ﴾[1].

ويُستدل عليه أيضًا بما أخرجه ابنُ سعد عن الزبير وعن جبير بن مطعم أن النبي ﷺ قال : « الإسلامُ يَجُبُّ ما كان قَبْلَه »[2].

ومن جملة استدلالهم أنَّ مَنْ نَذَر أن يصوم شهرًا ، ثم ارتد ، ثم أسلم ، فليس عليه من الصوم المنذور شيءٌ ؛ لأن الردة تُبْطل كلَّ عبادة ، فيبطل بها (الردة) وجوبُ أداءِ كل عبادة . ويُفْهَم من ذلك أن الخطاب بأداء الشرائع التي تحتمل السقوطَ لا يتناول الكفارَ ما لم يؤمنوا ، ويدل على هذا أن النبي ﷺ لما بَعَث معاذًا إلى اليمن قال : « ادْعُهم إلى شهادة أن لا إله إلا اللّه ، فإنْ هم أجابُوكَ فأعْلِمْهُمْ أنَّ اللّه تعالى فرض عليهم خمسَ صلواتٍ في كل يوم وليلة »[3] فإن في هذا الحديث نصًّا على أن وجوب أداء الشرائع إنما يترتب على الإيمان بما دُعُوا إليه من أصل الدين .

ويُستدل على ذلك من حيث المعنى بأن الأمرَ بأداء العبادة قد جُعِلَ لينال به المؤدِّي الثوابَ في الآخرة ، وذلك حكم من اللّه تعالى ، كما وعد به في محكم تنزيله ، لكن الكافر ليس بأهلٍ لثوابِ العبادةِ – على سبيل العقوبة له – من أجل كفره ، وهو حكم من اللّه تعالى أيضًا .

وجملة القول : أن الكفارَ غير مخاطبين بفروع الشريعة عند الحنفية ؛ لأن الفروع لو وَجَبَتْ عليهم لكانت إمّا في حال الكفر أو بعده ، فالقول بوجوبها عليهم في حال الكفر باطلٌ ؛ لامتناعِ الإتيانِ بها في تلك الحالة ، وكذلك القول الثاني فإنه باطل ؛ وذلك للإجماع على أن الكافر إذا أسْلَم لا يجب في حقّه قضاءٌ ؛ وذلك للخبر «الإسلام يَجُبُّ ما كان قبله »[4].

وقد ذهب أبو إسحق الإسفراييني إلى ما قالته الحنفية من عدم تكليفهم بالفروع

---

(1) سورة الأنفال الآية 38. (2) انظر الجامع الصغير للسيوطي ج 1 ص 474 وقال : حديث ضعيف .

(3) البخاري 130/2 ، والإمام أحمد 233/1 ، والنسائي 55/5 .

(4) أصول السرخسي ج 1 ص 73– 76 ، وانظر تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص 35 .

بأن الكافرَ لو اغتسل من جنابة ، أو توضأ ، أو تيمم ثم أسلم ، فالمذهب وجوبُ الإعادة[1].

ويُجاب عن استدلال الحنفية في هذه المسألة بأن الخبر « الإِسلام يَجُبُّ ما كان قبله » فهو حجة لنا - كما قالت الشافعية - لأن قوله « يَجُبُّ » يقتضي سَبْقَ التكليف به.، لكنه يسقط ، ترغيبًا في الإِسلام .

وقالوا : إن من الدلائل الواضحة على أن الكافر مكلَّفٌ بالفروع مطلقًا قوله تعالى : ﴿ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ زِدْنَٰهُمْ عَذَابًا فَوْقَ ٱلْعَذَابِ بِمَا كَانُواْ يُفْسِدُونَ ﴾[2] ، فإنه يُستفاد من ذلك أن زيادة هذا العذاب إنما هو بالإِفساد الذي هو قَدْرٌ زائد على الكفر ، فهو إما الصّدّ أو غيره[3].

ويتفرَّع على هذا الخلاف بين الفريقين مسائلُ :

منها : أن المرتد إذا أسلم لزمه قضاءُ الصلوات الفائتة في أيام الردة ، وكذا أيام الصيام الفائتة في أيام الردة ، وذلك عند الجمهور ، خلافًا للحنفية ؛ فقد ألحقوا المرتدَّ بالكافر الأصلي في أنه لا يُخاطب بفروع الشريعة .

ومنها : أن المسلم إذا اجتمع عليه صلواتٌ وزكواتٌ فارتدَّ ، ثم أسلم ، لم تَسْقُطْ عنه عند الجمهور ، خلافًا للحنفية ؛ إذ قالوا : يَسقط الجميع بردَّتِهِ وتبرأ ذمته .

ومنها : أنّ ظهار الذمي صحيحٌ عند الجمهور كطلاقه ، وعند الحنفية لا يصح ذلك منه ؛ لأنه يعقب الكفارة ، وليس الذمي من أهلها .

ومنها : أن الكفار إذا استولوا على أموال المسلمين وأحرزوها بدارهم ، فإنهم لا يملكونها عند الجمهور ؛ لأنها معصومةٌ مُحَرَّمَةُ التناول ، وعند الحنفية يملكونها ؛ لأن تحريمَ التناول من فروع الإِسلام ، والكفارُ غيرُ مخاطبين بها ، وعلى هذا لا يجب في حقهم القصاصُ بقتل المسلمين ، ولا ضمانَ ما أتلفوه من أموالهم[4].

* * *

(1) الإِبهاج ج 1 ص 185، 186 .

(2) سورة النحل الآية (88) .

(3) الإِبهاج ج 1 ص 184، 185 .

(4) تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص 36.

الباب الثاني

أدلة الأحكام الشرعية

الدليل الأول

القرآن الكريم

معنى القرآن في اللغة : قيل : إنه مصدرٌ مرادفٌ للقراءة ، وذلك مُستفاد من قوله تعالى : ﴿ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْءَانَهُ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُ ﴾[1].

وقيل : القرآن مأخوذ من « القَرْء » بفتح القاف ، وهو يَعْنِي الجَمْعَ ، نقول : قَرَأَ الماءَ في الحوض ، أي : جَمَعَه فيه ، ومنه كلمةُ « القرية » وهي الموضع الذي يجتمع فيه فريقٌ من الناس .

وقيل : مأخوذ من « الاقتران » ؛ وذلك لأن آيات القرآن وسورَه يَقْتَرِن بعضُها ببعضٍ .

ويُرَادف اسمَ القرآن أسماءٌ أخرى ، منها :

الفرقان : وهو ما يُفَرق بين الحق والباطل ، يقول تعالى : ﴿ تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ﴾[2].

والكتاب : وهو الكلام المكتوب بين دَفَّتَي المصحف ، يقول تعالى : ﴿ الٓمٓ ﴿١﴾ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾[3].

والذكر : ومعناه العَلَاء والشَّرَف[4] يقول عَزَّ من قائل : ﴿ وَهَٰذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنزَلْنَٰهُ ﴾[5].

والتنزيل : وفعلُه الماضِي « نَزَّل » بالتشديد ، أي أنزله مُنَجَّمًا بحسب الحوادث ، يقول جل وعلا : ﴿ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾[6].

---

(1) سورة القيامة الآية (18) .
(2) سورة الفرقان الآية (1) .
(3) سورة البقرة الآية (2) .
(4) المصباح المنير ج 1 ص 224 .
(5) سورة الأنبياء الآية (50) .
(6) مناهل العرفان للزرقاني ج 1 ص 12 ، وإرشاد الفحول ص 29 . والآية من سورة فصلت الآية (42) .

معناه في الاصطلاح : جاء في حَـدِّه أقوالٌ متقاربة . وجملتُـها ، أن نقول : هو الكلام المعجز المنزَّل على الرسول ﷺ المكتوبُ في المصاحف ، المنقولُ إلينا نقلاً متواترًا ، والمُتَعَبَّدُ بِتلاوته .

وبقوله « المعجز » خَـرج كلُّ كلام دونه ، فأيما كلامٍ غيره ليس مُعْجِزًا .

وبقوله : « المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف » خرج سائرُ الكتب والأحاديث القدسية والأحاديثُ النبوية وغيرها .

وبقوله « متواترًا » يخرج ما ليس بمتواتر ، كالقراءات الشاذة ، والأحاديث القدسية[1].

وعَرّفه الآمديُّ فقال : الكتاب هو القرآن المنزل إلينا بين دَفَّتَي المصحف بالأحرف السبعة المشهورة نَقْلاً متواترًا .

فقوله : « القرآن » احترازٌ عن سائر الكتب المنزلة من التوراة والإنجيل وغيرهما ، فإنها وإن كانت كتبًا للّه تعالى ، فليست هي الكتابَ المعهودَ لنا ، المحتجّ به في شرعنا على الأحكام الشرعية ، وفيه احتراز عن الكلام المنزَّل على النبي (عليه السلام) مما ليس بِمَتْلُوٍّ .

وقوله : « المنزل » احترازٌ عن كلام النفس ؛ فإنه ليس بكتاب ، بل الكتاب هو الكلام المعبِّرُ عن الكلام النفساني[2] .

وقال الغزالي في تعريفه : وحَـدّ الكتاب : ما نُقِلَ إلينا بين دَفَّتي المصحف على الأحرف السبعة المشهورة نقلًا متواترًا . قال ونعني بالكتاب القرآنَ المنزلَ ، وقَيَّدْنَاه بالمصحف ؛ لأن الصحابة بالغوا في الاحتياط في نقله حتى كرهوا التعاشير والنَّقط ، وأمروا بالتجريد ؛ كيلا يختلط بالقرآنِ غَيْرُه ، ونُقِلَ إلينا متواترًا[3] .

وفي أصول السرخسي قولُه : اعلم بأن الكتاب هو القرآن المنزل على رسوله ﷺ ، المكتوب في دَفَّات المصاحف ، المنقول إلينا على الأحرف السبعة المشهورة نقلاً متواترًا ؛ لأن ما دون المتواتر لا يَبْلغ درجة العيان ولا يثبت بمثله القرانُ مطلقًا[4] .

---

(1) إرشاد الفحول ص 29، 30 .

(2) الإحكام للآمدي ج 1 ص 120، 121 .

(3) المستصفى ج 1 ص 65 .

(4) أصول السرخسي ج 1 ص 279، 280 .

تنجيم القرآن

التنجيم في اللغة مصدرٌ ، وفعلُه : نَجَّم بالتشديد ، وأنجم ، والنَّجْمُ معناه الوقت المضروب ، نقول : نَجَّمَ المالَ أو أنْجَمَه ، أي أداه نجومًا ، أي مُفرَّقًا [1]

والتنجيم في الاصطلاح معناه : تنزيل القرآن على النبي ﷺ مفرقًا لا جملةً واحدة . وذلك لأسباب ومقاصد وحِكَم يمكن الوقوف عليها من مظانها في كتب تفسير القرآن وعلومه .

والقرآن الحكيم قد أنزل جملة واحدة قبل أن يُنزل على الرسول منجمًا . وفي كيفية إنزاله أربعة أقوال هي :

القول الأول : أن القرآن قد نزل من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا جملةً واحدة في ليلة القدر ، ثم تنزل منجمًا (مفرقًا) خلال عشرين سنة أو ثلاث وعشرين سنة أو خمس وعشرين سنة – على الخلاف – ويُستدل على هذا بقوله تعالى : ﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ ﴾[2] أي : أنَّ القرآن قد أنزله اللّهُ من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا في شهر رمضان ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ ﴾[3] أي : أنزلنا القرآنَ جملةً واحدة من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا في ليلة القدر ، وقيل غير ذلك .

القول الثاني : أن القرآن قد أُنزل إلى السماء الدنيا في عشرينَ ليلةِ قَدْرٍ ، أو ثلاث وعشرين أو خمس وعشرين ليلةِ قدرٍ ، في كل ليلة ما يُقَدِّرُ اللّهُ إنزاله في كل السنة ثم بعد ذلك يُنزل منجمًا في جميع السنة .

وفي تعليل هذا القول يقول الإمام الرازي : يحتمل أنه كان ينزل في كل ليلةِ قَدْرٍ ما يحتاج الناسُ إلى إنزاله إلى مثلها من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا .

القول الثالث : أن القرآن قد ابْتُدِئَ إنزالُه في ليلة القدر ، ثم نزل بعد ذلك

---

(1) القاموس المحيط ج 4 ص 181 ، ومختار الصحاح ص 647 .

(2) سورة البقرة الآية (185).

(3) سورة القدر الآية (1) .

منجمًا في أوقات مختلفة من سائر الأوقات ، وهو قول الشَّعْبي .

القول الرابع : وهو أن القرآن نزل من اللوح المحفوظ جملةً واحدة وأن الملائكة الحفظة نزلته على جبريل (عليه السلام) تنجيمًا في عشرين ليلة ، وأن جبريل قد نجمه على النبي ﷺ في عشرين سنة ، وهو قول الماوردي ؛ وهو قول ضعيف[1].

والقول الأول هو الأصوب ؛ وذلك لما يُعَزِّزه من آثار تدل على أنه الصحيح . ومن جملة ذلك ما أخرجه الحاكم والبيهقي وغيرُهما من طريق منصور عن سعيد ابن جبير عن ابن عباس قال : « أنزل القرآن في ليلة القدر جملةً واحدة إلى سماء الدنيا وكان بمواقع النجوم ، وكان اللّه يُنَزِّله على رسول اللّه ﷺ بعضَه إثْرَ بعض »[2].

وأخرج الحاكم والبيهقي أيضًا والنَّسائي من طريق داود بن أبي هند عن عكرمة عن ابن عباس قال : « أنزل القرآنُ جملةً واحدةً إلى سماء الدنيا ليلةَ القدر ، ثم أنزل بعد ذلك بعشرين سنة » ، ثم قرأ : ﴿ وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴾[3] ﴿ وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا ﴾[4][5].

وأخرج الحاكم وابن أبي شيبة من طريق حسان بن حريث عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال : « فُصِلَ القرآن من الذكر فَوُضِعَ في بيت العزة من السماء الدنيا ، فَجَعَل جبريلُ ينزلُ به على النبي ﷺ » .

وأخرج الطبراني من وجه آخر عن ابن عباس قال : « أُنزل القرآنُ في ليلة القدر في شهر رمضان إلى سماء الدنيا جملةً واحدةً ثم أنزل نجومًا »[6].

* * *

(1) البرهان في علوم القرآن للزركشي ج 1 ص 228، 229 ، والإتقان في علوم القرآن للسيوطي ج 1 ص 39، 40 .

(2) انظر الإتقان للسيوطي ج 1 ص 39، 40 .

(3) سورة الفرقان الآية (33.)

(4) سورة الإسراء الآية (106).

(5) الإتقان للسيوطي ج 1 ص 40 .

(6) الإتقان للسيوطي ج 1 ص 40 .

إعجاز القرآن

الإعجاز ومنه المعجزة ، بفتح الجيم وكَسْرِها ، من العجز ، وهو يعني لغةً عدمَ القدرة[1].

والمعجزة في الاصطلاح : هي أمرٌ خارقٌ للعادة مَقْرُون بالتحدّي ، سالمٌ عن المعارضة[2] فالمعجزة تعني الخروج بالشيء عن المألوف من السنن .

والقرآن معجز بكل ما تحمله هذه الكلمة من معاني الإعجاز ؛ الإعجاز الذي تنخرق به طبائعُ الأشياء والذي يتجاوز بحقيقته ومَدَاه سننَ الطبيعة مما هو معتادٌ ومألوف .

إن معجزَة القرآن الكريم معجزة فذة تتجلى فيها معالمُ الإعجاز وخصائصه المميزة ، وهو بطبيعته هذه لا جرم أنه حقيقة من حقائق هذا الكون العامر الممتد الكون الذي ينبسط باتساعه وامتدادِه على حقائق كبريات ، ينبني عليها الوجودُ كله ، ومن أقدسِ وأروعِ وأجلىٰ هاتيك الحقائق الكبريات ظاهر في القرآن الحكيم ، تلك الظاهرة المميزة الفذة التي يُخَاطِب بها الإلهُ الأحدُ عبادَه على هذه الأرض وطيلة الزمان ؛ كيما يعبدوه وَحْدَه ، وكيما يمضوا على منهجه الكبير المتكامل ، وفي ذلك من الفوز والسعادة ما يحقق لهم السلامةَ والنجاة في الدارين .

إن ظاهرة القرآن الحكيم يتجلى فيها من روائع الإعجاز ما لا يخفى على كل نبيه بصير أوتي حظًّا من مذاق البيان .

وظواهرُ الإعجاز في القرآن عديدةٌ ، نقتضب منها خمسًا ؛ وهي :

أولاً : الإيجاز والبلاغة :

وهذه ظاهرة جَلية مميزة لا تكون في غير القرآن ، هذا الكتاب الحكيم المتفرّد الذي جاء على غاية الإيجاز البليغ المؤثر ، وهو إيجازٌ ليس في وسع بشر أنْ يقتدر على مثله . ولو اصطنع أحدُ الناس شيئًا من ذلك لجاءت صَنْعَتُه حشدًا مركومًا من

(1) لسان العرب لابن منظور ج 5 ص 369 ، ومعجم الصحاح للجوهري ج 3 ص 884 .
(2) الإتقان للسيوطي ج 2 ص 116 ، والمعجم الوسيط ج 2 ص 585 .

الصنعة المغالية الفجة الممقوتة ، أما القرآن فهو على غاية من الإيجاز في آياته وعباراته ، وهو مع ذلك لا جرم أنه غايةٌ في الرصانة والحلاوة والجمال .

على أن القرآن بسوره وآياته وعباراتِه وكلماته ، ليس إلا كتابًا متوسطًا في حجمه أو دون ذلك إذا ما قيس بأحجام الكتب التي تزخر بالعلوم والمعارف . والقرآن بحجمه المتوسط يحوي عامة القضايا الكونية والبشرية ، ومن جملة ذلك ما تعلّق بقضايا العقيدة والعبادات والأخلاق ، أو ما تعلق بقضايا السياسة والاقتصاد والاجتماع والنفس ، أو ما تعلق بقصص النبيين والمرسلين وأخبار الأمم الخالية ، أو ما تعلق لمختلف المواقف والمشاهد والمواعظ والذكريات والمعجزات ، وكذلك قضايا الطبيعة والحياة والكون ، وذلك كلُّه في نَظْم مترابطٍ وثيقٍ تتزاحم فيه كلّ ظواهر الرصانة والعذوبة والفصاحة والبلاغة والإيجاز ، فضلاً عن كمال المعنى وروعة النظم وجمال الأسلوب وجلاله بما ينحدر دونه أيما كلام .

ومثلُ هذه القضايا الكبيرة والكثيرة والمختلفة في الإنسان والكون والحياة تقتضي من جهود البشر في الكتابة والتأليف ما لا يُحْصَى عددًا من الكتب والمؤلفات ، وذلك في مختلف الحالات والقضايا والميادين ، ولو أنْ جهدًا بشريًا – كائنًا ما كان– اصطنع كتابًا واحدًا وجيزًا تتجمع فيه كل هذه القضايا العظام ، لجاء مثل هذا الكتاب لا ينطوي على غير الخلل والصنعة المضطربة ، والحشر المتكلف للكلمات المرصوصة في أسلوب عقيم فجّ ، وفي بيان مُسْتَهْجَنٍ مُتهافِت .[1]

ثانيًا : تزاحمُ المعاني الكثيرة في الآية والعبارة :

ومثل هذه الظاهرة يَعِزُّ على الكلام – من غير القرآن – أن يحويه ، فإنه ليس من عبارة في سطر أو سطرين من القرآن إلا وتحوي مَعْنًى معلومًا متجانسًا من مختلف المعاني ؛ سواء في ذلك الأمرُ أو النهي أو التخويف أو الوعيد أو التهديد أو التحريض أو التنديد أو الإنكار أو التقرير أو غير ذلك من وجوه الكلام ، مع أن القواعد الكلامية للبيان السليم أن العبارة لا تتسع لجملة من المعاني المتباينة المختلفة ، فإن صفقة من المعاني المختلفة إذا ما حشرت في عبارة واحدة لا جرم أن يجيء

---

(1) انظر إعجاز القرآن للمؤلف ص (51) .

الكلام مصطنعًا ثقيلًا يركب بعضُه بعضًا ؛ فتعافُه النفسُ ولا يتملاه المذاق السليم ، وذلك بخلاف القرآن في كمال نظمه حيث العبارات التي تتزاحم فيها المعاني العديدةُ تزاحمًا ، وهو تزاحم ودودٌ ومنسجم بما يتضمنه من روعة البناء المنتظم وفي غاية من التئام الصورة المتسقة المشرقة فضلاً عما تفيض به العبارةُ من جمالٍ سحري خلّاب يدركه أولو المذاق البياني السليم ويُمْنَع منه ذوو المذاقات المادية الثقيلة ، أولئك الذين لا تصيخ طبائعهم الكزة لداعي الوجدان الرهيف والحسّ البياني المستفيض(1) .

ثالثًا : إيقاع النظم وجَرْسُه :

والإيقاع ، يراد به اتفاقُ الأصوات وتوقيعها في الغناء ، والجرس هو الصوت الهامس ، أو الكلام الخفي(2).

وهذا المعنى أشدّ ما يكون ظهورًا في القرآن ، وتلك ظاهرة مكشوفة يجليها جلالُ النظم وروعةُ الرَّصْف ما تفيض به الكلماتُ والحروفُ في هذا الكتاب الحكيم من نداوة النغم وطلاوة الجرس ، ومثل هذه الخصيصة بكمالها ليس لها وجود في غير القرآن ، وأيما كلام فصيح آخر لا يخلو من أقدار متفاوتة من عذوبة التركيب وجمال الإيقاع ، ولكن ذلك غير بالغ ولا مطرد فقد يسمو هذا الكلام بلحنه وإيقاعه مرةً ، لينحدر بعد ذلك مراتٍ أخرى ، وقد يحلو ويعلو في جملة مواضع أو مواقع لكنه ما يلبث أن يَهْبط أو يتضاءل في أحايين أخرى ليكون صفيقًا غير ذي جمال ولا إيقاع ، وهذه هي حال الكلام من صنع البشر بما تحويه هذه الكلمة (البشر) من علائم الضعف وظواهر النقص ، لكن القرآن قد جيء به ؛ ليكون في القمة السامقة من تمام الجرس وكمال الإيقاع ، وهو بآياته وعباراته وكلماته وحروفه لا جرم أن يفيض منه الجمالُ والطلاوة ، وأن تتخلله روعةُ النغم وكمالُ الإيقاع المؤثر بما يغنى عمّا اصطنعتْه قرائحُ البشر من موسيقى وألحان .

ولئن كانت الموسيقى الصناعية تعتمد في بَعْث الأصوات الشجية وإثارة النشوة والطرب ، على الأدوات المصنوعة مما يُسَمَّى بالملاهي ، فإنّ القرآن يَعْتمد في ذلك على العبارة في كمال انتظامها ، وجمال نظمها ، وترابط ألفاظها بعضِها إلى

---

(1) إعجاز القرآن للمؤلف ص 101 .

(2) القاموس المحيط ج 3 ص 100 ، ولسان العرب ج6 ص 35 ، ومختار الصحاح ص99 ، والمصباح المنير ج 1 ص 105 .

بعض ، بحيث يقع اللفظُ الواحد من العبارة في موضعه الملائم المختار على الكلمة في وزنها المنسجم ، وإيقاعها النَّدِيّ الرخيم ، ثم على الحرف بجرْسِه الهامِس الشادي الذي يقع من النفس أروع موقع وأشدّ ما تكون عليه النفس من الانفعال والاستجاشة والبهجة ، وتلك حقيقةٌ يُدْركها أولو الحسّ الرهيف من ذوي المذاق اللغوي الصافي ، وهم يستمعون للقرآن في وعي وادكار ؛ فتهتز طبائعهم ، وتنتشي أحاسيسُهم ، ويجدون من بهجة النفس وحبورها ما لا يدركه أنصارُ الطرب بفعل الموسيقى الصناعية . ولعل السبب في تحريم الملاهي الموسيقية أو الاستماع إليها يكمن في مغبة التلهي بهذه الأنغام الصناعية ، وما يستدرج إليه ذلك من انفتال خطير عن استعذاب القرآن والإحساس بحلاوة نغمه وجلال نَظْمِه[1].

رابعًا : الروعة القرآنية النفاذة :

والروعة من الروع والارتياع ، بمعنى الفزع ، ومعنى الروعة : الفزعة والمسحة من الجمال .[2] والروعة حال من الفزع والدهش تروع القلب وتأخذه كلَّ مأخذ ، وذلك هو شأن القرآن بروعته النفاذة ، فإنه لا يتلو أحدٌ منه شيئًا أو يستمع إليه استماعًا مُدَّكِرًا ، إلا وتحيط بقلبه روعة هذا الكلام النفاذ بما يجده من إحساس وجداني غامر وأخّاذ ، إحساس بكامل الحبور الهامر ، وعظيم الشرح الغامر الذي تتندى به الفطرة السليمة وهي تستقبل النظم القرآني المذهل .

ولا غرو ، فإن القرآن روح من الروح ، لا جرم أنه روح يَسْري في الإنسان سريانًا يُثير فيه الدَّهَشَ والتملّي ويَسْكب في كينونته زادًا من الرضى والسكينة . يقول اللّه تعالى في روحية القرآن: ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَاۚ ﴾[3]، وبذلك فإن القرآن الحكيم بآياته وعباراته وكلماته وحروفه لهو روحٌ يَسْري في كيان الإنسان المتدبر المدّكر ، روح قد استحوذت على العربي لأولِ وهلةٍ فبادَرَ للدخول في هذا الدين الجديد بحماسة وشغف، والإنسان الذي ما استوى شأنُه، ولا استقام حالُه ، ولا اتَّسَقَتْ مواهبُه ونوازعُه وقدراتُه على مَرِّ العصور وهو في معزل عن

---

(1) إعجاز القرآن للمؤلف ص 107، 108 .

(2) القاموس المحيط ج 3 ص 33 ، ومختار الصحاح ص 264 . (3) سورة الشورى الآية (52) .

منهج اللّه حتى إذا نزل القرآنُ وتَمَلَّته الطبائعُ السليمة تبدّ
الإنسانية الكريمة المميزة .

هذا هو شأن القرآن في مداخلته للنفس البشرية ، ليؤ
منها خير المجتمعات في الأرض طُرًّا .

وذلك مثال على روعة القرآن الأخاذة ، مثالٌ يتقاطَرُ منه الجمالُ والترويع ، وهو قوله تعالى : ﴿ يَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ وَنَحْشُرُ ٱلْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا ﴿١٠٢﴾ يَتَخَٰفَتُونَ بَيْنَهُمْ إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا عَشْرًا ﴿١٠٣﴾ نَّحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ إِذْ يَقُولُ أَمْثَلُهُمْ طَرِيقَةً إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا يَوْمًا ﴿١٠٤﴾ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْجِبَالِ فَقُلْ يَنسِفُهَا رَبِّى نَسْفًا ﴿١٠٥﴾ فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا ﴿١٠٦﴾ لَّا تَرَىٰ فِيهَا عِوَجًا وَلَآ أَمْتًا ﴿١٠٧﴾ يَوْمَئِذٍ يَتَّبِعُونَ ٱلدَّاعِىَ لَا عِوَجَ لَهُۥ وَخَشَعَتِ ٱلْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَٰنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا ﴿١٠٨﴾ يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَرَضِىَ لَهُۥ قَوْلًا ﴿١٠٩﴾ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴿١١٠﴾ ۞ وَعَنَتِ ٱلْوُجُوهُ لِلْحَىِّ ٱلْقَيُّومِ ۖ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا ﴾[1].

تلك آيات عُجَابٌ تَضُمُّ من صُوَر الإيحاء والترهيب والترويع ما ينشر في النفسِ الرهبة والفزعَ وما يقرع في الحس ناقوسَ الذعر إيذانًا بوقوع الخطر الداهم ! الخطر الذي يُنْذِر بأحداثٍ نوازلَ تُوشك أن تحيق بالكون كله ، وهي نازلة به لا محالةَ في يوم موعود مشهود[2] .

خامسًا : الجِدّة وعدم الخُلُوق :

الجدة ، بالكسر والتشديد ، من الجديد[3]. والخلوق معناه : البِلَى ، أثوابٌ خُلْقَان ، أي : أتى عليها القدم والخلوقة[4] ، وعلى هذا فالجدةُ نقيضُ الخلوق ، والجدة من مزايا القرآن ، بمعنى أن القرآن من حيث نظمُه وأسلوبُه ومن حيث أداؤه وإيقاعُه ورَصْفُ كلماته ، إنما تتجلّى فيه الجدةُ على الدوام وعلى كَرّ الده
تتأتى لغير القرآن من كلام البشر ، فما من كلام ينظ
وظواهرُ التعتيقِ والقدمِ كلما امتدَّ به الزمانُ أو ردده الناس مرررين : ى ر

ما من كلام غير القرآن تُرَدِّدُه الألسنُ ويتكرر سماعُه ، إلا وتَعَافُه الطبائع وتَمَلُّ منه النفوسُ التي ينفرها كثرةُ الردّ والتكرار ، وذلك بخلاف القرآن فإنه مباين

---

(1) سورة طه الآية (102- 111) .
(2) انظر إعجاز القرآن للمؤلف ص 159، 160 .
(3) القاموس المحيط ج 1 ص 291 .
(4) القاموس المحيط ج 3 ص 237 .

لغيره من الكلام في هذه الحقيقة ، وذلك أن القرآن لا يَمَلّه السامعون ، ولا تَعافه النفوسُ مهما تردّد أو تكرَّرَ ، ومهما طالت به الأيامُ والسنون ، بل إنه لا يزداد على الدوام وكثرةِ الردّ إلا إكثارًا من حسن الاستماع إليه ، وإقبالِ السامعين والمستمعين إليه .

وفي جماع ذلك كله أخرج الترمذي عن علي (كرم اللّه وجهه) قال : أما إني سمعتُ رسول اللّه ﷺ يقول : « ألا إنها ستكون فتنةٌ » . قلتُ : فما المخرج منها يا رسول اللّه ؟ قال : « كتابُ اللّه ؛ فيه نَبأُ ما قبلكم ، وخبرُ ما بعدكم ، وحُكمُ ما بينكم ، هو الفصل ليس بالهزل ، مَنْ تركه مِنْ جبارٍ قَصَمَه اللّه ، ومن ابتغى الهدى في غيره أضله اللّه ، وهو حبل اللّه المتين ، وهو الذكر الحكيم ، وهو الصراط المستقيم ، وهو الذي لا تَزيغ به الأهواء . ولا تَلْتبس به الألسنة ، ولا يَشْبع منه العلماء ، ولا يَخْلَق على كثرة الردّ ، ولا تنقضي عجائبُه »[1] ، والمقصودُ بالردِّ هنا : التكرارُ ، أو الرجوعُ مرةً بعد أخرى[2] .

جاء في كتابنا « إعجاز القرآن » في هذا الصدد : إنه ما من كلام يُتْلى مثلما يُتْلى القرآن ؛ من حيث الإكثار ، ودوامُ التكرار ، وطولُ الاستمرار ، فها هو ذا القرآن يُتْلى في كل آن ، في الصلوات والدعوات ، ومن أجل الحفظ والترتيل والنغم ، وفي التلاوة طلبًا للتعبد ، وفي العديد من المناسبات على اختلاف الطرق والوسائل والأسباب ، كالمذياع والتلفاز أو ما كان مسجلاً في أجهزة البثّ والنَّشْر تسجيلاً ، أو ما كان يتلى مشافهة حاضرةً يرددها القراء على مَسْمَع من الناس ، إلى غير ذلك من صور التلاوة وطرائقها ووسائلها . ومع ذلك كله لا يُثير لدى السامعين والقارئين شيئًا من مَلَل أو كَلَل ، بل إن الذي يَستمع إليه يُتلى – من ذي صوت حانٍ نَديٍّ يرتله ترتيلًا سليمًا بما في ذلك من أداء تام لمخارج الحروف وتجويد رخي بالصوت الشَّجِيّ ، وإتمام دقيق لأحكام التجويد ، ما بين مدٍ وقلقلة وغنة وإخفاء وإقلاب وإدغام وإظهار – فإنه لا جرم يَجِدُ في نفسه ووجدانِه من سِرّ النغم وحلاوة المذاق ، ودَهَش الإيقاع والجرس ، وروعةِ الأسلوب في غرابته وتفرُّدِه ، ما يُبَدّد كلَّ بادرة من بوادر الملل ، ويمحق كل احتمال من احتمالات السأم أو النفور أو العيافة ، وذلك هو الإعجاز[3] .

---

(1) انظر جامع الأصول من أحاديث الرسول لابن الأثير (ج9 ص 352، 353).

(2) مختار الصحاح ص (239) وانظر إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي.

(3) إعجاز القرآن للمؤلف ص (254) .

وما بينَّاه من دلائل على إعجاز القرآن ، ليس إلا غيضًا من براهين جمة ، أو هي جملة ظواهر من ظواهر تَتْرَى ينكشف عنها كرُّ الزمن ، وتطورُ الأحوال ، وتجددُ العلوم والمعارف . إن ذلك كله يدل على أن هذا الكلام متفردٌ في مستواه ونوعية نظمه وروعة أسلوبه وكمال ما حَوَاه من حقائق ومَضَامين ، كل ذلك ينطق بأن القرآن ظاهرةٌ كونيةٌ مقدورة ، وهو بذلك معجزٌ . ولا يكون هذا إلا من عند اللّه سبحانه وتعالى .

* * *

القرآن أساس الشريعة وعمادُها

الأصل في علوم الإسلام كلِّها كتابُ اللّه تعالى ، فهو المنهل الأكبر الذي تَصْدر عنه عامةُ العلوم ؛ سواء في ذلك علم التوحيد ، وعلم اللغة ، وكذلك الفقه وأصوله ، ومختلف المواقف والمشاهد والمواعظ ، والأمر والنهي ، والتبشير والتحذير ، والقصص ، وغير ذلك من علوم الدنيا والآخرة ، مما عُنيَ به أهلُ العلم على اختلاف علومهم ، واختلافِ ضروب الانتهال من هذا الكتاب الرباني المعجز .

قال السيوطي في الإتقان : وقامت كلُّ طائفة بِفَنٍّ من فنونه ؛ فاعتنى قومٌ بضبط لُغاته ، وتحرير كلماته ، ومعرفة مخارج حروفه وعددها ، وعدد كلماته وآياته وسوره وأحزابه فسموا القُرَّاء .

واعتنى المفسرون بألفاظه فوجدوا منه لفظًا يدل على معنى واحد ، ولفظًا يدل على معنيين ، ولفظًا يدل على أكثر .

واعتنى الأصوليون بما فيه من الأدلة العقلية والشواهد الأصولية والنظرية ، مثل : قوله تعالى : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[1] ، إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة فاستنبطوا منه أدلةً على وحدانية اللّه ووجوده وبقائه وقِدَمِه وقدرتِه وعلمِه وتنزيهه عما لا يَليق به ، وسَمَّوا هذا العلم بأصول الدين .

وتأملتْ طائفةٌ منهم معاني خطابه ، فَرَأَتْ منها ما يقتضي العمومَ ، ومنها ما يقتضي الخصوصَ ، إلى غير ذلك ، فاستنبطوا منه أحكامَ اللغة من الحقيقة والمجاز ، وتكلموا في التخصيص والأخبار والنصّ والظاهر ، والمجمل ، والمحكم والمتشابه ، والأمر والنهي ، والنسخ إلى غير ذلك من أنواع الأقيسة واستصحاب الحال والاستقراء وسَمّوا هذا الفن أصولَ الفقه .

وأحكمت طائفةٌ صحيحَ النظر ، وصادقَ الفكر فيما فيه من الحلال والحرام

(1) سورة (الأنبياء) الآية (22).

وسائر الأحكام ، فأسسوا أصولَه ، وفرّعوا فروعَه وبَسطوا القولَ في ذلك بَسْطًا حسنًا وسمَوه بعلم الفروع ، وبالفقه أيضًا .

وتنبَّه آخرون لِمَا فيه من الحكم والأمثال والمواعظ التي تُقلقل قلوبَ الرجال ، وتكاد تدكدك الجبالَ ، فاستنبطوا مما فيه من الوعد والوعيد والتحذير والتبشير وذكر الموت والمعاد والنشر والحشر والحساب والعقاب والجنة والنار – فصولاً من المواعظ وأهوالاً من الزواجر ، فسمُّوا بذلك الخطباءَ والوعَّاظ ...[1]

والمقصود هنا علومُ الشريعة بِشِقَّيْها : الفقهُ وأصولُه ، وما ينبثق عن ذلك كله من مُقتضيات فقهية وقواعد شرعيةٍ ، وتخريجاتٍ فرعية في كل جوانب الحياة السلوكية والمعاشية والأخلاقية .

والقرآن هو الأساس المتين ، والعماد الثابت المستقِرّ الذي يقوم عليه نظامُ الشريعة كلها ، وذلك بما تحمله شريعةُ الإسلام من مزايا المرونة والاتساع والامتداد والتطور .

ومما لا شك فيه أنَّ شريعةَ الإسلام هي أكثر الشرائع صُلُوحًا للعمل والتطبيق ، وهي – بحق – قمينةٌ أنْ تَعِيَها البشريةُ والأجيالُ ، وأن تقف عليها وقوفًا حقيقيًا واعيًا ؛ وذلك كيما تعمل بمقتضاها وتُفيد من تطبيقها خير فائدة ؛ فَتَضْمَن لنفسها الخيرَ والسعادةَ والرخاء ، وتدرأ عن نفسها غوائلَ الشرّ والأذى والضرر بكل صوره وألوانه .

ولا جرم أن البشرية – بغير شريعة الإسلام – ماضيةٌ في أجواء كوالح من العمه والتخبط والسقوط ، وها هي ذي البشرية بقوافلها وأجيالها ومجتمعاتها تحيط بها الشِّقْوة ، ويأخذ بها الشرُّ والهوانُ والقلقُ من كل جانب ، وذلك في مختلف جوانب الحياة النفسية والأخلاقية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية . كل ذلك بفعل الشرود عن شريعة الله ، والركوْنِ لمناهج الضلال والفسق التي أفْرَزَتْها قرائحُ الأشرار والدجاجلة .

إن الحقيقة الراسخة التي تنطق بها طبيعةُ هذا الكون المتَّسِق ، وتنطق بها فطرةُ

---

(1) الإتقان في علوم القرآن للسيوطي ج 2 ص 127 .

الإنسان ذي النوازع والأهواء والرغائب والميول المتباينة ، تشهد في يقين جازم أنَّ هذه البشرية لن يَصْلُحَ حالُها على غير شريعة الإسلام ، بل إن هذه الشريعة بكل دلائلها وأصولها وثوابتها وفروعِها التفصيلية ، لا جرم أن تكون خيرَ مَلَاذٍ للبشرية ؛ من أجل أن تثوي إليه ، ومن أجل أن تنهل من بحره الزاخر الذي لا يَنْضَب ؛ كيما تعيشَ على وجه هذا الكوكب يُجَللها الصلاح والاستقرار والتوازن ، ويَلفها الخيرُ والأمن والفضيلة .

وشريعة الإسلام فيها الخير والصلاح للبشرية حيثما كانت ، وهذه حقيقة ثابتة وركينة لا يَزِيغ عنها إلا مُغْرِض دَجّال ، أو جاهلٌ مُخَادع مكابر .

وصلوح الشريعة مرده إلى جملة أسباب :

منها : قيام الشريعة على اليسر ونَبْذُها للعسر : وفي ذلك مراعاة كاملة لطبيعة الإنسان المبنية على الضَّعْف ؛ ضعفِ البنية ، وضعفِ الاحتمال ، وضعفِ الإرادة والاصطبار ، وأساسُ ذلك كلّه محدوديةُ الطاقةِ والاقتدار .

ويُستدل على اعتماد التيسير ونَبْذِ التعسير بقوله تعالى : ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾[1] ، وبقوله تعالى : ﴿ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ ﴾[2].

وكذلك قوله تعالى : ﴿ هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾[3].

وبذلك فإن شريعة الإسلام قد بُنيت على السهولة والبساطة واليسر، خلافًا للمِلَلِ السابقة التي كان سمتُها المغالاة والتشديد ، لكن الإسلام الذي جيء به ليكون دينَ البشرية طيلةَ الدهر ، قد جعله اللّهُ سهلًا مُيَسَّرًا ومرغوبًا ، لا مكان فيه للغلو أو الإفراط أو التنطع ، وذلك في كل جانب من جوانب الإسلام ؛ سواء في ذلك العبادات أو المعاملات أو غير ذلك من وجوه السلوك والتعامل .

ومنها : مراعاتها للفطرة الإنسانية : وهذه حقيقةٌ ظاهرة تُخَالط الإسلامَ في كل تعاليمه وأوامره وزواجره ، فهو ينسجم مع الفطرة الأصيلة المركوزة في

---

(1) سورة البقرة الآية (185) . (2) سورة المائدة الآية (6) .
(3) سورة الحج الآية (78) .

الإنسان ، الفطرة التي فطر اللّهُ الناسَ عليها : ﴿ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ﴾[1] ، وأيما انثناء عن هذا الاعتبار أو مجاوزة له أو إغفال لأهميته ، لا جرم أن يفضِي إلى مَآلات خطيرة من السقوط والتدمير ، أو المعاناة والشقاء الذي يُدمر على الإنسانية حياتها لِيَذَرَها بعد ذلك أشتاتًا من الأناسي الأشقياء المناكيد ، الأناسي الذين سِيمُوا المسخَ والانحرافَ والشَّطَط .

هذه فطرة الإنسان التي خُلِقَ عليها ، والتي لا يُرَاعيها حقَّ المراعاة سوى الإسلام ، وفطرة الإنسان لا جرم أن تكون مسبارًا لصلوح النُّظم والملل ، فأيما ملة أو نظام لا يراعي الفطرةَ الإنسانية مراعاةً حقيقية تامة أو يَغُضّ عنها الطَّرفَ أو يَضرب عنها صفحًا من الإهمال أو النسيان - إلا كان هذا النظام أو الملة عرضةً للسقوط والتدهور عاجلًا أو آجلًا ، وعلى هذا ليس ثمة ثباتٌ أو قرارٌ أو ديمومة على هذه الأرض ، لغير الإسلام الذي ينسجم وحده مع الفطرة الإنسانية تمام الانسجام ، خلافًا للملل والنظم الأرضية الأخرى التي تقف من الفطرة موقف المشتط المغالي ؛ وذلك إما بالإفراط أو التفريط . وفي مثل هذا الموقف المتجانفِ المتلجلج ما يَجْنح بالبشرية إلى الفشل والمعاناة والانهيار لكن الإسلام - وهو يراعي الفِطرةَ البشرية - سيظل الدينَ الأمثلَ الذي تسير على هداه البشريةُ فتشق طريقَها في الحياة على هُدًى وبصيرةٍ ، وبمنجاة من الشر والتخسير .

ومنها : المرونة في الأحكام : ويُراد بذلك الأحكامُ الفرعيةُ التفصيلية ، فمثلُ هذه الأحكام قابلة للتطور ، وهو ما يحتمل التغيير والتبديل ، تبعًا لِتَجَدُّدِ الظروف والأحوال والملابسات .

على أن الشريعة الإسلامية من حيث هذا الاعتبار قسمان :

القسم الأول : ما لا يقبل التغييرَ ولا التبديل ، ويتضمن ذلك مجموعةَ الأحكامِ الإلزامية الثوابت التي تَتَّسِم بالديمومة والبقاء من غير تطوير ولا تغيير ، ومثل هذه الأحكام لا مساغ البتة للتغيير في شيء منها ، فهي ثابتة ثبات الزمان ؛ فلا تتبدل ولا تتغير .

---

(1) سورة الروم الآية (30) .

ومن الأمثلة على ذلك في العبادات : قوله تعالى : ﴿ فَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا الزَّكَوٰةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَىٰكُمْ ﴾[1] ، وقوله تعالى : ﴿ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾[2] ، وقوله تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾[3].

ثم الأخلاق والسلوك ، ومن الأمثلة على ذلك : قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾[4].

وقوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ﴾[5].

وقوله تعالى : ﴿ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْـُٔولًا ﴾[6].

ثم في أحكام الأسرة والأحوال الشخصية ، ومن الأمثلة على ذلك قوله تعالى : ﴿ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ﴾[7].

وقوله تعالى : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّٰتُكُمْ وَخَٰلَٰتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَٰتُكُمُ الَّٰتِيٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ الرَّضَٰعَةِ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ الَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ الَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ ﴾[8]

وقوله تعالى : ﴿ الطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَٰنٍ ﴾[9] .

وقوله تعالى : ﴿ وَالْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾[10]

---

(1) سورة الحج الآية (78) .
(2) سورة البقرة الآية (3) .
(3) سورة آل عمران الآية (97) .
(4) سورة النحل الآية (90) .
(5) سورة النساء الآية (58) .
(6) سورة الإسراء الآية (34) .
(7) سورة النساء الآية (3) .
(8) سورة النساء الآية (23) .
(9) سورة البقرة الآية (229) .
(10) سورة البقرة الآية (228) .

وقوله تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ﴾[1] .

ثم في المعاملات ، كقوله تعالى : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾[2] ، وقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾[3] ، وقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ ﴾[4] .

القسم الثاني : ما يَقْبل التغييرَ والتبديلَ ، تبعًا لِتَغَيُّرِ الأحوال وتَبَدُّل الملابسات ، وتبعاً لتبدُّلِ الظروف والأعراف ، وبالنظر لما تقتضيه حاجات الناس المستجدة والتي تختلف من حالٍ لحالٍ ، ومن عُرْفٍ لِعُرْفٍ ، ومن بَلَدٍ لبلد آخر .

ووجه ذلك : أن نصوص الكتاب والسنة التي تتضمن الأحكام الشرعية ، إنما هي نصوصٌ محدودة ومتناهية في أعدادها ، فقد قيل : إن مجموع آيات الأحكام في الكتاب الحكيم مائة وخمسون آية ، وقيل : مائتا آيةٍ ، وقيل عير ذلك .[5] وذلك يعني أنّ آيات الأحكام معدودة ، وأنها تنتهي عند حَدٍّ معلوم ، لكنها على ثباتها وديمومتها فإنها تتسم بالمرونة والشمول لِتُكَوِّنَ الإطارَ الواسع المديد الذي يتضمن كلَّ مقتضيات الواقع البشري من حاجات ومصالح ،وليأخذ منها الفقهاءُ والمستنبطون عامةَ الأحكام التفصيلية في كل مجالات الحياة .

على أن حاجات الناس كثيرة ومتجددة ، ولا تتناهى عند حَدٍّ ، بل ولا تَقْبل التحديدَ أو العَدَّ ، فهي بذلك تقتضي عطاءً متجددًا ومستمرًا من الأحكام الفقهية والفرعية التي تقضي في كل ما يطرأ أو يَستجد من المسائل أو المشكلات في كل نواحي الحياة ، وبخاصة المعاملات .

ومن هنا جُعِلَ القياسُ أصلاً كبيرًا من أصول الشريعة ، وهو أصل يُعَوّل عليه في استنباط الأحكام الشرعية ؛ لِمَا يطرأ أو يستجد من المسائل ، فإذا ما شابه المقيسُ المقيسَ عليه لعلةٍ جامعةٍ بينهما ، جُعِلَ للثاني (المقيس) حكمُ الأولِ (المقيس عليه) ، وهو ما نبينه في حينه عند الكلام على القياس إن شاء الله .

---

(1) سورة النساء الآية (11) . (2) سورة البقرة الآية (275) .

(3) سورة البقرة الآية (188) . (4) سورة المائدة الآية (1) .

(5) تاريخ التشريع الإسلامي ، للأستاذ الخضري ص (40) والمدخل الفقهي العام للأستاذ مصطفى الزرقا (ج 1 ص 73 وما بعدها) .

وبذلك فإن في الشريعة مُتَّسَعًا لاستيعاتِ الحوادثِ والمشكلات التي يفرزها تغير الأحوال والظروف وتَغيُّرِ الأعراف والبُلْدان ، وفي ذلك تقضي القاعدة الشرعية المشهورة القائلة « لا يُنْكر تَغَيُّرُ الأحكامِ بتغيُّرِ الأزمان »[1] ، وأصل ذلك حديث الرسول ﷺ « ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند اللّه حَسَنٌ »[2] .

وثمة جزئياتٌ تفصيلية في القرآن تتسم كذلك بالثبات والديمومة ؛ وذلك لأهميتها ، وعظيم اعتبارها ، وذلك كأحكام الأسرة ؛ من حيث الزواج والطلاق والعدة ، وكذا المواريث والوصايا والمحرمات من النساء ، فقد ذُكِر ذلك في القرآن باهتمام وتركيز ؛ وذلك لما تُضْفي عليه هذه الجزئياتُ وأشباهُها من تأثير بالغ بطبيعة الواقع الاجتماعي للمسلمين .

* * *

(1) الأشباه والنظائر للسيوطي ص 89 .

(2) هذا الخبر موقوف على عبد اللّه بن مسعود. كذا أخرجه أحمد في مسنده. انظر الأشباه والنظائر للسيوطي ص 89.

حجية القرآن

القرآن الكريم أصل الأصول كلها ، وهو أساس الأدلة جميعًا ، سواء في ذلك السنة المبينة للكتاب الحكيم ، والكاشفة عن معانيه ومقاصده ، وكذلك الإجماع ؛ إذ تجتمع من خلالِه كلمةُ العلماء كافةً في حادثة بغير خلاف ، ومَرَدُّ ذلك اعتمادهم على الاستدلال بشيء من الكتاب أو السنة ، ثم القياس ، وهو اشتراك المنطوق مع المسكوت عنه في الحكم لعلة جامعة ، ومَرَدُّ ذلك كلِّه الكتابُ الحكيم .

قال الإمام الغزالي في هذا : واعلَمْ أنَّا إذا حققنا بَانَ أنَّ أصل الأحكام واحدٌ ، وهو قول اللّه تعالى ؛ إذ قولُ الرسول ﷺ ليس بحكم ولا مُلْزِم ، بل هو مُخْبِرٌ عن اللّه تعالى أنه حَكَمَ بكذا وكذا ، فالحكم للّه تعالى وَحْدَه ، والإجماعُ يدل على السنة ، والسنة على حكم اللّه تعالى . وأما العقل فلا يدلُّ على الأحكام الشرعية ، بل يدل على نَفْيِ الأحكام عند انتفاء السمع ، فتسميةُ العقل أصلاً من أصول الأدلة : تجوُّزٌ ، إلا أنَّا إذا نظرنا إلى ظهور الحكم في حَقِّنا ، فلا يَظْهر إلا بقول الرسول (عليه السلام) ؛ لأنَّا لا نَسْمع الكلام من اللّه تعالى ولا من جبريل . فالكتابُ يَظْهَرُ لنا بقولِ الرسول ﷺ[1].

وعلى هذا ، فإن القرآن حجةُ اللّه البالغة التي تنبثق عنها الحجج والدلائلُ كافةً ، والقرآن لا يَزيغ عنه إلا خاسرٌ هالِكٌ أو مُستكبر أثيم ، والجنوح عن كتاب اللّه جحدًا أو استخفافًا ، لا جرم أنه كفرٌ والعياذ باللّه وإن لم يكن جحدًا ولا استخفافًا بل تقصيرًا وتفريطًا مع الإيمان به وبِصُلُوحِه فذلكم فسقٌ وعصيانٌ للّه جل وعلا ؛ تأويلاً لقوله تعالى : ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ ﴾[2] أي أن الذي لا يحكم بما أنزل اللّهُ جاحدًا له ، مُستهينًا به ، فهو كافر لا محالة ، أما من لم يحكم به وهو مُقِرٌّ به ومعتقدٌ أنه مُقَارِفٌ مَحْرَمًا فهو من الفسقة والظالمين لا الكافرين[3].

وجملة القول أن الحكم بكتاب اللّه فرضٌ على المسلمين لا محالة ، فهو فرض

---

(1) المستصفى ج 1 ص 64 . (2) سورة المائدة الآية (44) .

(3) الكشاف للزمخشري ج 1 ص 616 ، وفتح القدير للشوكاني ج 1 ص 45 ، وتفسير ابن كثير ج 2 ص 61، وتفسير القرطبي ج 6 ص 190 .

عليهم أن يلتزموا بأحكامه دون تردد أو انثناء أو مُدَاهنة ، والمسلمون لا يغنيهم عن العمل بكتاب اللّه أيّما سببٍ أو ذريعة ، وإنما هم مكلَّفون على الدوام أن يأتمروا بما حواه الكتاب الحكيم من أوامر ، وأنْ ينزجروا عما حواه من زواجر ، وأن يقفوا عند حدوده من غير إغفالٍ أو تجاوزٍ أو نكوصٍ .

والمسلمون لا يزحزحهم عن عذاب اللّه وسخطه أيما سبب مصطنع أو احتجاج موهوم إذا ما انثنوا عن العمل بكتاب اللّه دون انتقاص .

قال اللّه تعالى : ﴿ وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ﴾[1].

وقال عز من قائلٍ : ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ﴾[2].

وقال جلَّت قدرتُه : ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴾[3].

ومثل هذه النصوص أبلغ دلالة على وجوب الاحتكام لكتاب اللّه كلّه ؛ إذ هو مصدر الشريعة بِرُمَّتها ، بل هو مَنْهَلُ الأصول والدلائل كافةً ، وأيما جنوحٍ عن الاحتجاج بكتاب اللّه كله أو بعضه لهو الخروج عن منهج اللّه والتردِّي في وَهْدةِ الكفر والضلالة ، على نحو ما بينّاه آنفًا .

* * *

(1) سورة المائدة الآية (49) .
(2) سورة المائدة الآية (48) .
(3) سورة النساء الآية (65) .

الدليل الثاني

السُّـنَّة

السُّنّة في اللغة تعني : السيرة ؛ سواء كانت حسنةً أو قبيحةً ، وقيل : السنة : الطريقة المحمودة المستقيمة ؛ ولذلك قيل : فلانٌ من أهل السنة ، أي من أهل الطريقة المستقيمة المحمودة ، وتأتي السنة – أيضًا – بمعنى الطبيعة[1] .

أما السنة في الاصطلاح ، فتُطْلق على ما يُقَابل الفَرْضَ ، وعلى ما صَـدَر من النبي ﷺ ؛ من الأفعال أو الأقوال التي ليست للإعجاز ، وهذا هو المراد هنا . ويدخل في الأفعال التقريراتُ ، فاسْتُغْنِيَ عن إدخالها في التعريف ، وذلك أن التقريرَ كفٌّ عن الإنكار ، والكَفُّ فِعْلٌ .

وفي الجملة ، فإن السنة هي الشيء الصادر عن النبي ﷺ لا على وجه الإعجاز[2].

قال الآمدي في الإحكام في جملة ذلك : وأما في الشرع فقد تُطْلَق (السنة) على ما كان من العبادات نافلةً منقولة عن النبي (عليه السلام) ، وقد تُطلَق على ما صَدَر عن الرسول من الأدلة الشرعية مما ليس بِمَتْلُوٍّ ، ولا هو معجز ، ولا داخلٌ في المعجز ، وهذا النوع هو المقصود بالبيان هٰهنا ، ويدخل في ذلك أقوالُ النبي (عليه السلام) وأفعالُه وتقاريرُه[3] .

* * *

(1) تاج العروس للزبيدي ج 9 ص 244 ، والقاموس المحيط للفيروزابادي ج 4 ص 239 .

(2) الإبهاج ج 2 ص 263 ، وشرح الإسنوي على المنهاج ج 2 ص 196 ، وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى ج 2 ص 22 ، وحاشية البناني على شرح جمع الجوامع ج 2 ص 83 .

(3) الإحكام للآمدي ج 1 ص 127 .

عصمة الأنبياء

والمراد بالبحث هنا عصمة النبي محمد ﷺ ، وذُكِرَ الأنبياءُ تبعًا لزيادة الفائدة ، مع أن الكلام في هذه المسألة - أساسًا - محلُّه علم الكلام ، لكنه من المفيد ذِكْرُ ذلك هنا ، ليكون مقدمة للكلام عن السنة ، ومعلومٌ أن الاستدلال بأفعال النبيين متوقفٌ على عصمتهم ، وعصمةُ النبيين موضعُ تفصيل .

والعصمةُ لغةً : الحفظُ بالمنع والإمساك[1] وفي الاصطلاح : حِفْظ العبد عما يَشِينه ويُسْقِط قَدْرَه حفظًا لازمًا ، وذلك بفضل اللّهِ ولُطْفِه ، وذلك على وجه يُبْقي اختيارَه في الإقدام على الطاعة ، والامتناعِ عن المعصية ، لا بأنْ يكون مجبورًا على ذلك بالطبع المحض كالملائكة [2].

وعصمةُ النبيين يَخْتلف شأنُها فيما قبل النبوة ، وفيما بعدها ؛ سواء في ذلك الأفعالُ والأقوالُ ، أو الصغائرُ والكبائر .

أما العصمة قبل النبوة ، فقد ذهب أكثرُ الشافعية وكثيرٌ من المعتزلة إلى أن الأنبياء لا يَمْتنع عليهم المعصية ، سواء كانت كبيرةً أو صغيرةً ، بل إنه لا يمتنع عقلاً بَعْثُ مَنْ أسلم وآمَنَ بعد كفره ، وذلك بخلاف الروافض ؛ إذ ذهبوا إلى امتناع ذلك كلّه من النبيين قبل النبوة ؛ لأن ذلك مما يُوجب غَمْطَهم ، وتهافت أقدارهم في النفوس ؛ مما يُفْضي إلى النفرة عن اتباعهم ، وهذا خلاف مقتضى الحكمة من بَعْثِ المرسلين ، وقد وافقهم على ذلك أكثرُ المعتزلة إلا في الصغائر .

والراجح هو القول الأول ؛ لأنه ليس ثمةَ دليلٌ يُحْتَجُّ به على عصمتهم عن ذلك قبل البعثة .

وأما بعد النبوة ، فقد اتفق أهلُ الشرائع كافةً على عصمتهم عن تَعَمُّدِ كل ما يُخِلّ بصِدْقهم فيما دَلَّت المعجزةُ القاطعة على صِدْقهم فيه من دعوى الرسالة والتبليغ عن اللّه تعالى . وقد اختلفوا في جواز ذلك عليهم بطريق الغلط والنسيان

---

(1) المصباح المنير ج 2 ص 64 .

(2) شرح البدخشي على المنهاج ج 2 ص 195 وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى ج 2 ص 22 .

فمنع منه كثيرٌ من أهل العلم ؛ لِمَا فيه من مناقضة لدلالة المعجزة القاطعة .

أما المعاصي القولية والفعلية التي لا دلالةَ للمعجزة على عصمتهم عنها ، فما كان منها كفرًا فلا خلافَ في عصمتهم منه ، وقد شَذّ بعضُ الخوارج ؛ إذ قالوا بجواز بِعْثة نبي عَلِمَ اللّهُ أنه سيكفر بعد نُبُوّته .

أما ما كان من الكبائر ، فقد اتفقت الأمة على عصمتهم عن تعمده من غير نسيان ولا تأويلٍ ، أما إن كان فِعْلُ الكبيرةِ عن نسيانٍ أو تأويلٍ خطأ ، فقد اتفقوا جميعًا على جوازه .

أما ما ليس بكبيرة ، فإما أن يكون مما يُوجب الحكمَ على فاعله بالخِسّة ودناءة الهمة وسقوطِ المروءة ، كسرقةِ حَبَّةٍ أو كِسْرةِ خُبْزٍ - فإن الحكم في ذلك كالحكم في الكبيرة ، وهو عصمةُ النبيين عن تعَمُّده ، أما ما لا يوجب الحكم على فاعله بالخسة ودناءة الهمة ، كنظرةٍ أو كلمةِ سَفَهٍ نادرة في حالةِ غضبٍ - فقد اتفق أكثر الشافعية وأكثر المعتزلة ، على جوازه عمدًا وسهوًا ، خلافًا للشيعة مطلقًا ، وخلافًا للجبائي من المعتزلة في العمد[1].

أقسام السنة

بَيّنّا أن السنة في اصطلاح الشرع هي : ما صَدَر عن النبي ﷺ من الأقوال أو الأفعال أو التقريرات ، وعلى هذا فالسنةُ باعتبار ماهِيّتِها تنقسم إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول : السنة القولية ..

وهي أكثر السنة ، ومثال ذلك قولُه ﷺ : « إنما جُعِلَ الإمام لِيُؤْتَمَّ به ؛ فإذا صَلّى قائمًا فَصَلّوا قيامًا ، وإذا ركع فاركعوا ، وإذا رفع فارفعوا ، وإذا سجد فاسجدوا ، وإذا قال : سمع اللّه لمن حمده ، فقولوا : رَبَّنَا ولك الحمدُ »[2].

وأخرج البخاريُّ بإسناده عن وراد كاتب المغيرة بن شعبة قال : أمْلَى عليَّ

(1) الإحكام للآمدي ج 1 ص 128، 129 ، وانظر حاشية البناني على شرح جمع الجوامع ج 2 ص 84 ، وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى ج 2 ص 22 .

(2) أخرجه البخاري عن أنس بن مالك ج 1 ص 177 .

المغيرةُ بن شعبة في كتاب إلى معاوية أنّ النبي ﷺ كان يقول في دبر كل صلاة مكتوبة : « لا إله إلا اللّه وحده لا شريك له ، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير . اللهم لا مَانِعَ لما أعطيتَ ولا مُعْطِيَ لما مَنَعْتَ ولا يَنْفَعُ ذا الجَدِّ منك الجَدُّ »[1].

وأخرج البخاري عن أبي هريرة (رضي اللّه عنه) أن رسول اللّه ﷺ قال : « والذي نفسي بيده ، لأنْ يأخذ أحدُكم حَبْلَه فيحتطب على ظهره خَيْرٌ له مِنْ أن يأتي رجلاً فيسأله أعطاه أو مَنَعَه »[2].

وأخرج مسلم عن عبد اللّه بن عمر (رضي اللّه عنهما) قال : قال رسول اللّه ﷺ : « الشهر تسعٌ وعشرون ، فإذا رأيتم الهلالَ فَصُوموا ، وإذا رأيتموه فأَفْطِرُوا ، فإنْ غُمَّ عليكم فاقْدُرُوا له »[3].

القسم الثاني : السنة الفعلية ..

وفي ذلك تفصيل ، فقد اختلف الأصوليون في أفعال النبي ﷺ ، هل هي دليلٌ لشرعيةِ مثل ذلك بالنسبة إلينا أم ليست دليلاً ؟

وبيان ذلك : أنّ ما كان من الأفعال الجِبِلِّيّة - التي جُبِل عليها الإنسان - كالقيام والقعود والأكل والشرب ونحوه ، فلا خلاف في كونه على الإباحة في حقه (عليه الصلاة والسلام) وفي حق أمته أيضًا ، على أن التأسّي به فيه مُستحب ، فقد كان ابن عمر لما حج يجرّ خطام ناقته حتى يبركها في موضع بركت فيه ناقةُ النبي ﷺ ؛ تبركًا بآثارِه الظاهرة ومواطن نعاله الشريفة ، أما ما كان غير ذلك مما ثبت أنه من خواص النبي ﷺ التي لا يُشاركه فيها أحدٌ ، فلا يدل ذلك على التشريك فيه بين النبي ﷺ وأمته ، وهو ما أجمعت عليه الأمةُ ، وذلك كاختصاصه ﷺ بوجوب الضحى ، والأضحى ، والوتر ، والتهجد بالليل ، والمشاورة والتخيير لنسائه ، وكاختصاصه ﷺ بإباحة الوصال في الصوم ، واختصاصه بجزء من الغنيمة وهو الخمس ؛ وذلك لأنه لا تَحِلُّ له الصدقة ، وكذلك اختصاصه بدخول مكة بغير إحرام ، وكذا الزيادة في النكاح على أربع نساء ، إلى غير ذلك من خواصه ﷺ .

---

(1) البخاري ج 1 ص 203 .
(2) البخاري ج 2 ص 152 .
(3) مسلم ج 3 ص 122 .

أما ما عُرِفَ أنَّ فِعْلَه بيانٌ لأمته فهو دليلٌ على أنه لها من غير خلاف ، وذلك إما بصريح قوله ﷺ كقوله : « صَلّوا كما رأيتموني أُصَلِّي »[1] ، وقوله : « خذوا عني مناسككم »[2] ، أو بقرائن الأحوال ، كما لو وَرَدَ لفظٌ مجملٌ ، أو عام أُريد به الخصوص ، أو مُطْلق أُرِيدَ به التقييد ، ولم يبينه قبل الحاجة إليه ، ثم فعل عند الحاجة إليه فعلاً صالحًا للبيان ، فإنه يكون بيانًا حتى لا يكون البيانُ مؤخرًا عن وقت الحاجة ، وذلك كقطعه يد السارق من الكوع ؛ بيانًا لقوله تعالى : ﴿ فَاقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا ﴾[3] ، وكَتَيَمُّمِه إلى المرفقين ؛ بيانًا لقوله تعالى : ﴿ فَامْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم ﴾[4] ، ونحو ذلك ، والبيان تابعٌ للمُبيَّن في الوجوب والندب والإباحة .

أمَّا ما لم يَقترن به ما يدل على أنه بيانٌ لنا لا نَفْيًا ولا إثباتًا ، فهو إما أنْ يَظْهر فيه قصْدُ القُربة أو لم يظهر ، فإنْ ظهر فيه قصْدُ القربة فثمة خلاف فيه ، فقد قيل : إن فِعْلَه (عليه الصلاة والسلام) محمولٌ على الوجوب في حقه وفي حق الأمة أيضًا ، وهو قول الحنابلة وجماعةٍ من الشافعية ، وجماعةٍ من المعتزلة ، وقيل : إنه للندب ، وهو منسوبٌ للإمام الشافعي ، وهو اختيار الإمام الجويني ، وقيل : إنه للإباحة وهو مذهب الإمام مالك .

أما ما لم يظهر فيه قَصْدُ القربة ، فقد اختلفوا فيه أيضًا ، مثلما اختلفوا فيما ظهر فيه قصد القربة ، واختار الآمدي أنّ كلَّ فِعْلٍ لم يقترن به دليلٌ يدل على أنه قصد به بيانُ خطابٍ سابق ، فإنْ ظهر فيه قصدُ القربة إلى الله تعالى فهو دليلٌ أنه في حَقّ النبي ﷺ على القدر المشترك بين الواجب والمندوب ، وهو ترجيح الفعل على الترك لا غير ، وأن الإباحة خارجةٌ عنه ، وكذلك في حق أمته ، وما لم يَظْهر فيه قَصْدُ القربة ، فهو دليل في حقه على القدر المشترك بين الواجب والمندوب والمباح ، وهو رفع الحرج عن الفعل لا غير ، وكذلك عن أمته .

هذا بالنسبة إلى النبي ﷺ ، أما بالنسبة إلى أمته ، فلأنه وإنْ كان (عليه

(1) رواه أحمد والبخاري عن مالك بن الحويرث ، وانظر نيل الأوطار ج 2 ص 195.

(2) رواه مسلم 1297 بلفظ «لتأخذوا عني مناسككم» ، والنسائي 3062 بلفظ «خذوا مناسككم» ، وفي سنن أبي داود 1970 بلفظ مسلم ، وفي مسند أحمد 14010 ، 14208 ، 14526 ، 14623 .

(3) سورة المائدة الآية (38). (4) سورة المائدة الآية (6).

السلام) قد اختص عنهم بخصائص لا يُشَاركونه فيها غَيْرَ أنها نادرة ، بل هي أنْدَرُ من النادر بالنسبة إلى الأحكام المشترك فيها ، وعند ذلك ، ما من واحد من الأفعال إلا واحتمال مشاركة الأمة للنبي ﷺ فيه أغلب من احتمال عدم المشاركة ، وذلك على سبيل إدراج النادر تحت الأعم الأغلب ، فكانت المشاركة أظهر[1].

القسم الثالث : السنة التقريرية ..

والتقريرية مصدر مصنوع ، والاسم التقرير ، وجمعه التقارير ، أو التقريرات . والتقرير : معناه الكفُّ عن الإنكار ، وهو داخل في الفعل ؛ لأنه (التقرير) كَفٌّ ، والكفُّ فِعْلٌ ، ويؤخذ من هذا أن من الأفعال - أيضًا - الهمّ والإشارةُ ؛ إذِ الهَمُّ نَفْسِيٌّ ، كالكفّ عن الإنكار ، وكذلك الإشارة فإنها فعل الجوارح ، فإذا همَّ بشيء وعاقه عنه عائقٌ وأشار به ، كان ذلك الفعل مطلوبًا شرعًا ؛ لأن النبي ﷺ لا يهمّ ولا يُشير إلا بحق ، وقد بُعِثَ ﷺ لبيان الشرعيات ، ومثال الهمّ : همّه ﷺ بِجَعْلِ أسفل الرداء أعلاه في الاستسقاء فثقل عليه رداؤه فتركه . ومثال الإشارة : إشارةُ النبي ﷺ لكعب بن مالك أن يَضَعَ الشطر من دَيْنِه على ابن أبي حدرد .

والمراد بالتقرير هنا : أن يَرى النبيُّ ﷺ فعلاً ، أو يَسْمع قولًا : فلا ينكره ، بل يُقِرُّه ، فإنَّ مجرد إقراره لِما رأى أو سمع يُعْتبر سُنةً ، ومثال ذلك إقراره لمن تَيمم للصلاة إذا لم يجد الماء ثم وَجَده بعد الصلاة ، وكذلك إقراره لمن أكل حمار الوحشي ، وكقيافة المُدلَجِيّ في أسامة وأبيه زيد[2]، وأكل الضَّبِّ على مائدته (عليه الصلاة والسلام) فأقرهم على أَكْلِه ، وإن لم يأكلها هو ؛ لأن نفسه تَعَافُه[3] ، إلى غير ذلك من المسائل التي رآها النبي ﷺ أو سمعها فأقرها فهي بذلك مسنونة[4]

---

(1) الإحكام للآمدي ج 1 ص 130- 132 ، والإبهاج في شرح المنهاج ج 2 ص 264، 265 ، وحاشية البناني على شرح جمع الجوامع ج 2 ص 85- 87 .

(2) انظر صحيح البخارى 12/ 75 كما في الفتح برقم 6771 ، ورواه مسلم في صحيحه 2/ 1081 ، حديث رقم 1459 ، كلاهما عن عائشة ، رضي الله تعالى عنها.

(3) أخرجه الترمذى فى كتاب الأطعمة: باب ما جاء فى أكل الضب برقم 1790.

(4) حاشية البناني على شرح جمع الجوامع ج 2 ص 83، 84 ، وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى ج 2 ص 25 ، وانظر أصول الفقه للشيخ أبي زهرة ص 105 ، وأصول الفقه . محمد الخضري ص 238 ، والموافقات للشاطبي ج 4 ص 68 .

قال الآمدي في جملة ذلك : إذا فَعل واحدٌ بين يدي النبي ﷺ فعلاً أو في عصره ، وهو عالم به ، قادرٌ على إنكاره ، فسكت عليه مِنْ غيرِ نكيرٍ عليه ، وهو يَعْرف قُبْحَ ذلك الفعل وتحريمَه من قبل - فالسكوتُ عنه لا يدل على جوازه وإباحته إجماعًا ولا يُوهِـم كونَه منسوخًا ، وأمّا إذا لم يكن النبي ﷺ قد سبق منه النهي عن ذلك الفعل ولا عُرف تحريمه ، فسكوته عن فاعله وتقريره له عليه - ولا سيما إنْ وُجِدَ منه استبشارٌ وثناءٌ على الفاعل - فإنه يدل على جوازه ورفع الحرج عنه ؛ وذلك لأنه لو لم يكن فعلُه جائزًا لكان تقريرُه له عليه مع القدرة على إنكاره ، وكان استبشاره وثناؤه عليه حرامًا على النبي (عليه السلام) ، وهو وإن كان من الصغائر الجائزة على النبى عليه السلام عند قوم إلا إنه في غاية البُعْد ، لاسيما فيما يتعلّق ببيان الأحكام الشرعية ، وإذا كان كذلك فالإنكار هو الغالب ، فحيث لم يوجد ذلك منه دَلَّ على الجواز غالبًا[3]

حجية السنة

مما لا شَكَّ فيه أنّ السنةَ حجةٌ في الشريعة بعد الكتاب الحكيم ، بل إنها الدليل الثاني من أدلة التشريع ، وهي مكملة للكتاب في بيان الحكم .

ودورُ السنة مشهودٌ في تبيين القرآن والكشف عن معانيه مما أُبْهِم أو كان مجملاً غير مُشتبين ، أو كان عامًّا فاقتضى التخصيصَ ، أو كان مطلقًا فاقتضى التقييد إلى غير ذلك من وجوه التبيين أو الكشف عن مقاصد القرآن .

ولقد ثبتت حجيةُ السنة بكل من الكتاب والإجماع والمعقول :

أما الكتاب ، فمنه قولُه تعالى : ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ﴾[2] ، فَوَجَب أخذُ ما جاءَ به النبيُّ ﷺ ، والانتهاءُ عما نهى عنه ، وظاهرُ

---

(1) الإحكام للآمدي ج 1 ص 141، 142 ، وانظر حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى ج 2 ص 25 .
(2) سورة الحشر الآية (7) .

الأمر الوجوب ، وقوله تعالى : ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (1) ، فقد جعل اللّه تعالى اتباعَ نبيه من لوازم محبّتنا له ، ومحبتُنا للّه تعالى واجبةٌ ، ولازمُ الواجبِ واجبٌ ، فاتباعُه - عليه الصلاة والسلام - واجبٌ ، وقولُه تعالى : ﴿ فَٱتَّبِعُوهُ ﴾ أمرٌ ، والأمرُ للوجوب(2).

وقوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴾(3)، وقوله تعالى : ﴿ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾(4) وقولُه جل وعلا : ﴿ قُلْ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُم مَّا حُمِّلْتُمْ ﴾(5).

والسنة النبوية تبليغٌ لرسالة اللّه ، وقد أمر اللّهُ نبيَّه بتبليغ هذه الرسالة ، فقال سبحانه : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ﴾(6) والسنة كلّها تبليغٌ لرسالة النبيِّ ﷺ فلا جرم أن يكون الأخذُ بها أخذاً بشرع اللّه .

والنبي ﷺ مُخَوّلٌ من ربه للحديث إلى الناس بما يُبيِّن لهم سبيل الهدى ويُبَصِّرهم بسبيل الشرّ ، وما يقوله النبيُّ ﷺ أو يَفْعله ليس إلا ضربًا من ضروب الوحي ، وفي ذلك يقول اللّه تعالى : ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴾(7).

ويأمر اللّهُ عبادَه أن يؤمنوا برسوله ، وأنْ يتبعوه فيما يَصْدُر عنه من هداية وإرشاد ، فقال سبحانه : ﴿ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾ (8)، إلى غير ذلك من النصوص الدالة على وجوب اتباع الرسول الكريم .

واتباعُه يَشْمل كلَّ ما صدر عنه من قولٍ أو فعل ، فَضْلاً عما أنزل إليه من ربّه

(1) سورة آل عمران الآية (31) .
(2) شرح تنقيح الفصول للقرافي ص 289 .
(3) سورة الأحزاب الآية (36) .
(4) سورة النساء الآية (59) .
(5) سورة النور الآية (54) .
(6) سورة المائدة الآية (67) .
(7) سورة النجم الآية (3، 4) .
(8) سورة الأعراف الآية (158) .

وهو الفرقان .

وعلى هذا ، فلا ريب في حُجية السنة ، وأنها المصدرُ الثاني بعد كتاب اللّه الحكيم ، وهي المبيّنة له المكملة لشرع اللّه[1].

قال الإمام الغزالي في هذا الصدد : وقولُ رسول اللّه ﷺ حجةٌ ؛ لدلالةِ المعجزة على صدقه ولأمر اللّه تعالى إيانا باتباعِه ، ولأنه لا يَنْطق عن الهوى ﴿ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ ، لكنْ بعضُ الوحي يُتْلى فَيُسَمى كتابًا ، وبعضُه لا يُتْلَى وهو السنة ، وقول رسول اللّه ﷺ حجةٌ على من سمعه شفاهًا ، فأما نحن فلا يَبْلغنا قولُه إلا على لسان المخبِرين، إما على سبيل التواتر، وإما على طريق الآحاد[2].

أما الإجماع ، فقد أجمع المسلمون على حُجية السنة وأنها دليلٌ أساسي وركنٌ من أدلة الشريعة ، ولا يُنكرها أو يَتَجَاوزُها غيرَ عابئ بها إلا فاسقٌ أثيم ، أو مُغرِض جاحد .[3]

قال الشوكاني في هذا الصدد كذلك : والحاصل : أنّ ثبوتَ حجية السنة المطهرة واستقلالها بتشريع الأحكام ضروريةٌ دينية ، ولا يُخالف في ذلك إلا مَنْ لا حَظَّ له في دين الإسلام[4].

ومن أقوال الشاطبي في ذلك : إن الاقتصار على الكتاب رأيُ قومٍ لا خَلاقَ لهم ، خارجين عن السنة ؛ إذ عَوَّلوا على ما بنيت عليه من أن الكتاب فيه بيانُ كل شيء ، فاطّرحوا أحكامَ السنة ، فأداهم ذلك إلى الانخلاع عن الجماعة ، وتأويل القرآن على غير ما أنزل اللّه ، فقد روي عن النبي ﷺ : « إنّ أخوفَ ما أخاف على أُمتي اثنتان ؛ القرآن واللبن ، فأما القرآنُ فيتعلّمُه المنافقون ليجادلوا به المؤمنين ، وأما اللبن فيتبعون الريفَ ، يتبعون الشهواتِ ويتركون الصلوات » أورده في مجمع الزوائد ، وعزاه إلى أحمد والطبراني في الكبير .

---

(1) شرح تنقيح الفصول للقرافي ص 288، 289 ، والإبهاج ج1 ص 268، 269 والموافقات ج4 ص3-8 .
(2) المستصفى ج 1 ص 83.
(3) إرشاد الفحول للشوكاني ص 33 والموافقات ج 4 ص 17 وأصول الفقه للخضري ص 238 .
(4) إرشاد الفحول ص 33 .

وفي بعض الأخبار عن عمر بن الخطاب : سيأتي قومٌ يجادلونكم بشبهات القرآن ؛ فخذوهم بالأحاديث ، فإنّ أصحابَ السنن أعلمُ بكتاب الله ، وقال أبو الدرداء : إن مما أخشى عليكم زَلةَ العالم ، وجدالَ المنافق بالقرآن ، وعن عمر : ثلاثٌ يَهْدِمْنَ الدينَ ؛ زلةُ العالم ، وجدالُ منافقٍ بالقرآن ، وأئمةٌ مُضِلّون ، وعن ابن مسعود : ستجدون أقوامًا يدعونكم إلى كتاب الله وقد نبذوه وراء ظهورهم ، فعليكم بالعِلْم ، وإياكم والتبدع ، وإياكم والتنطع ، وعليكم بالعتيق ، وعن عمر : إنما أخاف عليكم رجلين ؛ رجل يتأول القرآن على غير تأويله ، ورجل يُنافس الملكَ على أخيه ، وهنا آثار في هذا المعنى حملها العلماءُ على تأويل القرآن بالرأي مع طرح السنن[1].

ومن الحقائق في هذا الصدد أنّ الكتاب دال على السنة حتى صار متضمنًا لِكُلِّيتها مع أنّ السنة بيانٌ للكتاب في التفصيل ، وإذا ثبت ذلك فإنه لا غنًى للكتاب عن السنة ؛ لأنها مبينةٌ له ، وكاشفةٌ عن معانيه ومقاصده ، ولولا السنةُ لظل كثيرٌ من معاني الكتاب مبهمًا غيرَ مُشتبين ، وعلى هذا فقد خوَّل اللّهُ نبيَّه الأمينَ بتبيين الكتاب الحكيم ، ليكون للناسِ جليًا ومفهومًا ، وتلك هي السنة المفسِّرة للقرآن ، المعبِّرة عن معانيه ومضامينه ، قال سبحانه وتعالى : ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾[2].

وبذلك فإنّ لزومَ الأخذ بالسنة لا يحتمل الشكَّ أو النزاعَ ؛ لأنها مبينة للكتاب تبيينًا يكشف عن مرادِه ، ويُزيل عنه الإبهامَ .

ومن الأمثلة على هذا المعنى مما يحقق المقصود : ما روي أنّ امرأة من بني أسد أتت عبدَ الله بن مسعود ، فقالت له : بلغني أنك لعنتَ ذَيْتَ وذَيْتَ والواشمة والمستوشمة ، وإنني قد قرأتُ ما بين اللوحين فلم أجد الذي تقول ، فقال لها عبد الله : أما قرأتِ : ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ﴾[3] فقالت : بلى . قال : فهو ذاك .

وفي رواية ، قال عبد الله : « لعن الله الواشماتِ والمستوشماتِ والمتنمّصات ،

---

(1) الموافقات ج 4 ص 17، 18 .
(2) سورة النحل الآية (44) .
(3) سورة الحشر الآية (7) .

والمتفلّجات لِلْحُسن المغيِّرات خَلْقَ اللّه » فبلغ ذلك امرأةً من بني أسد ، فقالت : يا أبا عبد الرحمن بلغني عنك أنك قلت : كَيْتَ وكَيتَ . فقال : « ومالي لا أَلْعَن مَنْ لعنه رسولُ اللّه ﷺ ، وهو في كتاب اللّه » . فقالت المرأة : لقد قرأتُ ما بين لوحي المصحف فما وجدتُه . فقال : لِئِنْ كنتِ قرأتيه لقد وجدتيه ، قال اللّه عز وجل : ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ﴾[1] .

ومثل ذلك – أيضًا – ما روي عن عبد الرحمن بن يزيد أنه رأى مُحْرِمًا عليه ثيابُه فنهاه ، فقال : ائتني بآية من كتاب اللّه تنزع ثيابي ، فقرأ عليه ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ ﴾ . ورُوي أنّ طاووسًا كان يُصلي ركعتين بعد العصر . فقال ابن عباس : « اتْرُكْهما » فقال : إنما نهى عنهما أنْ تُتَّخذا سُنةً . فقال ابنُ عباس : « قد نهى رسولُ اللّه ﷺ عن صلاة بعد العصر » فلا أدري أتُعَذّب عليها أم تُؤْجَر ؟ لأنّ اللّه قال : ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴾[2] ، وإلى غير ذلك من الأمثلة التي يسلك بها مسلك الدال على المعاني التفصيلية التي في السنة ؛ لتكون دلالةُ السنة على تلك المعاني دلالةً للكتاب على السنة ، وذلك دليلٌ على حجية السنة .[3]

يتبين من ذلك : أنّ السنة راجعة في معناها إلى الكتاب ؛ فهي تفصيلُ مجملِه وذلك كالأحاديث المفصّلة لمجيء قوله تعالى : ﴿ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾[4] ، وقوله : ﴿ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾[5] ، وقوله : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾[6] ، وقوله : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾[7] ، فهذه الآيات وأمثالها من مجمل القرآن لا يمكن الوقوفُ على هذا الإجمال إلا بتبيينٍ من السنة ؛ إذ تبيِّن كيفيةَ العمل وأسبابَه وشروطَه وموانعَه ، وغير ذلك من وجوه الأحكام ، فهي مثلًا تبيانٌ للصلوات على اختلافها من حيث مواقيتها وركوعُها وسجودُها وسائر أحكامها ، وهي تبيان للزكاة من حيث مقاديرها وأوقاتها ، ونُصُب الأموال التي تجب فيها الزكاة ، وتعيين ما يزكى من الأموال مما لا يُزَكّى . وهي كذلك تبيانٌ لأحكام الصوم المختلفة ، مما ليس فيه نصّ في الكتاب .

(1) سورة الحشر الآية (7) . (2) سورة الأحزاب الآية (36) .
(3) الموافقات (ج 4 ص 24، 25) ؛وإرشاد الفحول ص (33)؛ وشرح تنقيح الفصول ص (288) .
(4) سورة البقرة الآية (43) . (5) سورة البقرة الآية (43) .
(6) سورة البقرة الآية (183) . (7) سورة آل عمران الآية (97) .

وهي كذلك تبيانٌ للطهارة من الحدث أو الخبث ، وفي ذلك تفصيل كبير لم يَرد به نص في الكتاب يفصله ، وإنما تفصيلُه في السنة ، وهي أيضًا تبيانٌ لفريضةِ الحج من حيث مناسكها وكيفية أدائه ، وتبيانٌ للذبائح والصيد وما يؤكل وما لا يؤكل ، وتبيان للأنكحة وما يتعلّق بها من مسائل وأحكام ومقتضيات كالطلاق والرجعة والظهار واللعان ، وتبيانٌ للبيوع وأحكامِها ؛ إذ جاء ذكرُها في القرآن مجملة غير مفصلة ، وهي كذلك تبيانٌ للجنايات على اختلافِ ضروبها وما تقتضيه من عقوبات وأحكام ، كالقصاص والحدود والديات والأُرُوش وغيرها ، فقد جاء القرآنُ بذلك كله في إجمال ليس فيه بيانٌ ولا تفصيل ، لكن السنة قد نِيطَ بها تبيينُ ذلك ؛ لِيتسَنَّى فهمُه والعملُ به على التمام ، فالسنةُ بذلك لا جرم أنها مفصلة للقرآن ، مبينة لمجمله ، وهو ما دل عليه قولُه تعالى : ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾(1).

وقد رُوي عن عمران بن حصين أنه قال لرجل : إنك امرؤٌ أحمقُ ، أتجد في كتاب اللّه الظهرَ أربعًا لا يُجْهَر فيها بالقراءة ؟ ثم عَدَّد إليه الصلاةَ والزكاةَ ونحو هذا ، ثم قال : أتجد هذا في كتاب اللّه مفسَّرا ؟ إنّ كتاب اللّه أبْهَمَ هذا وإنّ السنة تُفَسِّر ذلك .

وقيل لمطرف بن عبد اللّه بنِ الشِّخِّير : لا تحدثونا إلا بالقرآن . فقال له مطرف : واللّهِ ما نريد بالقرآن بدلاً ، ولكن نريد مَنْ هو أعلمُ بالقرآن مِنّا (يقصد الرسولَ ﷺ فهو بسنته يبين القرآن) .

وروى الأوزاعي عن حسان بن عطية قال : كان الوحي يَنْزل على رسول اللّه ﷺ ويحضره جبريلُ بالسنة التي تفسِّرُ ذلك . وقال الأوزاعي : الكتابُ أحوجُ إلى السنة من السنة إلى الكتاب . قال ابن عبد البر : يُريد أنها تقضي عليه وتبيِّن المرادَ منه . وسئِل أحمد بن حنبل عن الحديث الذي رُوي أن السنةَ قاضيةٌ على الكتاب ، فقال : ما أَجْسُرُ على هذا أنْ أقوله ، ولكن أقول : إنّ السنة تفسِّرُ الكتابَ وتبيِّنه .

وجملة القول : أن السنة تأتي بالتفصيل فيما دل عليه الكتاب في الجملة فما في

---

(1) سورة النحل الآية (44) .

السنة زيادة إلى مافي الكتاب من البيان والشرح ، ووجه ذلك : أن القرآن أتى بالتعريف بمصالح الدارين ؛ جَلْبًا لها ، وكذا التعريف بمفاسدها ؛ دَفْعًا لها ، على أنّ المصالح لا تعدو الأقسامَ الثلاثة ، وهي: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات من غير زيادة على هذه الثلاثة ، والسنة من جهتها لا تزيد على تقرير هذه الأمور ، فالكتابُ قد جاء بها أصولاً يُرجع إليها والسنة أتتْ بها تفريعًا على الكتاب وبيانًا لما فيه منها ، وتفصيل ذلك في موضعه لدى الكلام عن مقاصد الشريعة إن شاء اللّه .[1]

والسنة أيضًا بيانٌ لمشكل القرآن ، وذلك كالأحاديث التي أوضحت الغرضَ من الآيات التي فَهِم منها الصحابةُ خلافَ مقصودِها ، وذلك كقوله تعالى : ﴿ وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾[2] ، ولما نزلت هذه الآية كَبُرَ ذلك على الصحابة ، فقال عمرُ للنبي ﷺ : يا نبيَّ اللّه إنه قد كَبُرَ على أصحابك هذه الآيةُ . فقال رسول اللّه ﷺ : « إن اللّه لم يَفْرض الزكاةَ إلا لِيُطَيِّبَ بها ما بقي من أموالكم ، وإنما فرض المواريث من أموالٍ تبقى بعدكم » . فكبَّرَ عمرُ ، ثم قال له النبي ﷺ : « ألا أخبرك بخير ما يكنز المرءُ ؛ المرأةُ الصالحة التي إذا نظر إليها سَرَّتْه ، وإذا أمرها أطاعتْه ، وإذا غاب عنها حَفِظته »[3].

وكذلك الحديث الذي أزال عن الصحابة الإشكال في قوله تعالى : ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ ﴾ [4] والمراد بالظلم هنا الشرك ، فقد روى الإمام أحمد عن عبد اللّه قال : لما نزلت هذه الآية ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ ﴾ شَقّ ذلك على الناس ، فقالوا : يا رسول اللّه ، أيُّنا لم يَظْلم نفسَه ؟ قال : « إنه ليس الذي تعنون ، ألم تسمعوا ما قال العبدُ الصالح : ﴿ يَٰبُنَيَّ لَا تُشۡرِكۡ بِٱللَّهِۖ إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٌ ﴾[5] إنما هو الشرك »[6].

والسنة أيضًا بَسْطٌ لمختصَرِ القرآن ، وذلك كما في قوله تعالى : ﴿ وَعَلَى ٱلثَّلَٰثَةِ ٱلَّذِينَ خُلِّفُواْ حَتَّىٰٓ إِذَا ضَاقَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلۡأَرۡضُ بِمَا رَحُبَتۡ وَضَاقَتۡ عَلَيۡهِمۡ أَنفُسُهُمۡ وَظَنُّوٓاْ أَن لَّا مَلۡجَأَ مِنَ ٱللَّهِ إِلَّآ إِلَيۡهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيۡهِمۡ لِيَتُوبُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴾[7] فقصة

---

(1) الموافقات ج 4 ص 25 - 27 ، وانظر إرشاد الفحول ص 33 .

(2) سورة التوبة الآية (34) . (3) رواه أبو داود في سننه .

(4) سورة الأنعام الآية (82) . (5) سورة لقمان الآية (13) .

(6) الحديث رواه البخاري في صحيحه (1/ 32) . (7) سورة التوبة الآية (118) .

الثلاثة الذين خُلّفوا قد وَرَدَ ذكْرُها هنا في الآية على نحو مختصر ، لكن الأحاديث قد تولّت تبيينَ ذلك ؛ إذْ بَسَطَتْ هذا الاختصارَ ؛ ليكون للناس واضحًا ومستبينًا ، فقد روى البخاري ومسلم من حديث الزهري ما تضمن تفسيرَ هذه الآية الكريمة بأحسنِ الوجوه وأبسطِها ؛ فقد أخرج مسلم في صحيحه عن كعب بن مالك قال: لم أتخلف عن رسول اللّه ﷺ في غزوة غزاها قط ، إلا في غزوة تبوك ... قال : ثم قلتُ لهم : هل لَقِيَ هذا معي من أحد ؟ قالوا : نعم ، لقيه معك رجلان ، قالا مثلَ ما قلتَ ، فَقِيل لهما مثلُ ما قِيل لك ، قال : قلتُ : مَنْ هما ؟ قالوا : مرارة بن الربيعة العامري ، وهلال بن أمية الواقفي . قال : فذكروا لي رجلين صالحين قد شهدا بدرًا فيهما أسوة . قال : فمضيتُ حينما ذكروهما لي ، وقال : ونهى رسول اللّه ﷺ المسلمين عن كلامنا أيها الثلاثة مِنْ بين مَنْ تخلّف عنه . قال : فاجتنبنا الناسُ ، وقال : تغيروا لنا حتى تنكّرَتْ لي في نفسي الأرضُ ، فما هي بالأرض التي أَعْرِف ، فلبثنا على ذلك خمسينَ ليلةً ... فَبَيْنا أنا جالسٌ على الحال التي ذَكر اللّهُ عز وجل مِنّا ، قد ضاقت عليّ نفسي وضاقت عليّ الأرضُ بما رَحُبَتْ ، سمعتُ صوتَ صارخ أوفى على سلْع[1] يقول بأعلى صوته : يا كعبُ بنَ مالك أَبْشِرْ ؛ فخررتُ ساجدًا وعرفتُ أنْ قد جاء فرجٌ . قال : فأذن رسول اللّه ﷺ الناسَ بتوبة اللّهِ علينا حين صلى صلاة الفجر ، فذهب الناس يُبَشّروننا ، فذهب قِبَل صاحبيَّ مُبَشّرون . فلما سلمتُ على رسول اللّه ﷺ قال – وهو يبرق وجْهُه من السرور – ويقول : « أَبْشِرْ بخيرِ يومٍ مَرّ عليك منذ ولدتْك أمُّك » . قال : فأنزل اللّه عز وجل : ﴿ لَّقَد تَّابَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلنَّبِيِّ وَٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ ٱلْعُسْرَةِ مِنۢ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِّنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُۥ بِهِمْ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١١٧﴾ وَعَلَى ٱلثَّلَٰثَةِ ٱلَّذِينَ خُلِّفُوا۟ حَتَّىٰٓ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ ٱلْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ ﴾[2] . قال كعبٌ : واللّه ما أنعم اللّهُ عليَّ من نعمةٍ قط بعد إذ هداني اللّهُ للإسلام ، أعظمَ في نفسي من صدقي رسولَ اللّه ﷺ أن لا أكون كذبتُه فأهلِك كما هلك الذين كذبوا[3].

وكذلك رُوي عن غير واحد من السلف في تفسيرها عن جابر بن عبد اللّه في

---

(1) هو اسم جبل .
(2) سورة التوبة الآية (117 , 118) .
(3) صحيح مسلم (جـ 8/106-111) .

قوله تعالى : ﴿ وَعَلَى ٱلثَّلَٰثَةِ ٱلَّذِينَ خُلِّفُوا۟ ﴾[1] قال : هم كعب بن مالك وهلال ابن أمية ومرارة بن الربيع ، وكلهم من الأنصار .

ولما ذكر تعالى ما فرّج به عن هؤلاء الثلاثة من الضِّيق والكرب مِن هَـجْر المسلمين إياهم نحوًا من خمسين ليلة بأيامها وضاقت عليهم أنفسُهم وضاقت عليهم الأرضُ بما رحبت – أي مع سعتها – فَسُدَّت عليهم المسالكُ والمذاهبُ فلا يهتدون ما يصنعون فصبروا لأمرِ اللّه واستكانوا لأمرِ اللّه وثبتوا حتى فرّج اللّهُ عنهم بسبب صدقهم رسولَ اللّه ﷺ في تخلفهم ، وأنه كان عن غير عذرٍ فعوقبوا على ذلك هذه المدة ، ثم تاب اللّهُ عليهم ، فكان عاقبةُ صدقِهم خيرًا لهم وتوبة عليهم[2].

وجملة القول : أن السنةَ راجعة في معناها للكتاب الكريم ، فهي بيانٌ له ، وهذا ما دلَّ عليه قولُه تعالى : ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾[3] ، وعلى هذا فإنه ما من أمر في السنة إلا وقد دَل القرآنُ على معناه إجمالاً أو تفصيلاً ، وكذلك فإن القرآنَ يتضمن كليَّ الشريعة ، وهو يَنْبوعها ، وهذه دلالة على كون السنة راجعةً من حيث المعنى إلى القرآن ، ومثال ذلك قوله تعالى : ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾[4] وذلك أصل جامع يتضمن كلّ وجوه الخُلُق الكريم من غير تفصيل ، ثم فَسَّرَت عائشة (رضي اللّه عنها) ذلك بأنَّ « خُلقه القرآن » فدلّ ذلك على أنّ قولَه وفعلَه وإقرارَه راجعٌ إلى القرآن ؛ لأن الخُلُق محصورٌ في هذه الأشياء ، ولأنّ اللّه جعلَ القرآنَ تبيانًا لكل شيء ، فيلزم من ذلك أن تكون السنةُ حاصلةً فيه في الجملة ، فالسنة إذن بيانٌ للقرآن، وذلك معنى كون السنة راجعةً إليه[5].

قال الإمام الشافعي في هذا الصدد : وسنةُ رسول اللّه مبينةٌ عن اللّه معنى ما أراد دليلاً على خاصّه وعامّه ، ثم قرن الحكمةَ بها بكتابه فأتبعها إياه[6] ولم يجعل هذا لأحد مِنْ خلقه غير رسوله[7].

---

(1) سورة التوبة الآية (18) .
(2) تفسير ابن كثير ج 2 ص 399 .
(3) سورة النحل الآية (44) .
(4) سورة القلم الآية (4) .
(5) الموافقات ج 4 ص 12، 13 .
(6) أي : أن النبي مخولٌ بتبيين الكتاب للناس بسنته ، والمرادُ بالحكمة هنا : السنة ؛ إذ قرن اللّهُ الحكمةَ (السنة) بكتابه الحكيم ، لتكون تابعةً له والآية التي يشير إليها الإمام الشافعي هي قوله تعالى :﴿ واذكرنَ ما يُتْلَى في بيوتكن من آيات اللّه والحكمة ﴾ (الأحزاب : 34) .
(7) الرسالة للإمام الشافعي ص 79.

استقلالية السنة

ذهب كثير من أهل العلم إلى أن السنة مستقلة بتشريع الأحكام ، وأنها ليست راجعةً للكتاب الكريم ، أي أنها اشتملت على كثير من الأحكام مما ليس في القرآن .

قال الإِمام الشافعي في هذا الصدد : وقد سَنّ رسولُ اللّه مع كتاب اللّه ، وسنّ فيما ليس فيه بعينه نصُّ كتابٍ ، وكلُّ ما سَنّ فقد ألزمنا اللّهُ اتباعَه وجعل في اتباعه طاعتَه ، وفي العنود (العُتُوّ) عن اتباعها معصيتَه التي لم يعذر بها خلقًا ، ولم يجعل له من اتباع سنن رسول اللّه مخرجًا لما وصفت وما قال رسول اللّه[1].

وقال الشوكاني في ذلك : اعلمْ أنه قد اتفق مَنْ يُعْتَدّ به من أهل العلم على أن السنة المطهرة مستقلة بتشريع الأحكام ، وأنها كالقرآن في تحليل الحلال وتحريم الحرام ، وقد ثبت عنه ﷺ أنه قال : « ألا وإني أُوتيتُ القرآنَ وأوتيتُ مثلَه من السنة التي لم يَنْطق بها القرآن »[2] ، وذلك كتحريم لحوم الحمر الأهلية وتحريم كلّ ذي نابٍ من السباع ومِخْلَبٍ من الطير ، وغير ذلك مما لا يأتِ عليه الحصرُ ، وأما ما يُرْوى في الأمر بِعَرْض الأحاديث على القرآن ، فقيل : إنه موضوع وضعتْه الزنادقةُ ، وقال ابن عبد البر : قال عبد الرحمن بن مهدي : الزنادقة والخوارجُ وَضَعوا حديثَ : « ما أتاكم عني فاعرضوه على كتاب اللّه ، فإنْ وافق كتابَ اللّه فأنا قُلْتُه وإنْ خالف فلم أَقُلْه » . وقد عارض هذا الحديثَ قومٌ ، فقالوا : عرضنا هذا الحديث الموضوعَ على كتاب اللّه فخالَفَه ؛ لأنّا وَجَدْنا في كتاب اللّه : ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ﴾[3] ، ووجدنا فيه ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ ﴾[4] ، ووجدنا فيه ﴿ مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ ﴾[5] ، وذلك كله يدل على حجية السنة ، وعلى استقلالها في التشريع[6].

ويُسْتدل على استقلالية السنة المطهرة بجملة أدلة منها : قولُه تعالى : ﴿ فَلَا

(1) الرسالة للإمام الشافعي ص 88 .
(2) إرشاد الفحول ص 33 ، والحديث رواه أحمد في مسنده برقم 16722 .
(3) سورة الحشر الآية (7) .
(4) سورة آل عمران الآية (31) .
(5) سورة النساء الآية (80) .
(6) نفس المصدر السابق .

وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ﴾[1] ، وهذه الآية نزلت في قضاء رسول اللّه ﷺ للزبير بالسَّقْي قبل الأنصاري من شراج الحرة - فقد أخرج أبو داود عن عبد اللّه بن الزبير أنّ رجلاً خاصم الزبيرَ في شراج[2] الحرة التي يَسْقون بها . فقال الأنصاري : سَرِّحْ الماء يَمُرّ ، فأبى عليه الزبيرُ ، فقال رسول اللّه ﷺ للزبير « اسْقِ يا زبيرُ ، ثم أرسل إلى جارك » ، فغضب الأنصاريُّ ، فقال : يا رسول اللّه : إنْ كان ابنَ عمتك ؟ فتلوَّنَ وجهُ رسول اللّه ﷺ ثم قال : « اسْقِ ، ثم احْبِسِ الماءَ حتى يرجع إلى الجذر » . فقال الزبير : فواللّه إني لأحسب هذه الآية نزلت في ذلك ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ﴾[3]. وهذا القضاء ليس في كتاب اللّه ، وإنما جاءت به السنة .

وقوله تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ﴾[4] ، والرد إلى اللّه يُرَاد به الردُّ إلى الكتاب ، وكذلك الردّ إلى الرسول يُراد به الردُّ إلى سنته بعد موته .

وقوله تعالى : ﴿ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَٱحۡذَرُواْۚ ﴾[5] ، إلى غير ذلك من الآيات التي قرن فيها طاعة الرسول بطاعة اللّه .

ويُسْتدل من ذلك على أنّ طاعة اللّه : ما أمر به ونهى عنه في كتابه ، وطاعة الرسول : ما أمر به ونهى عنه مما ليس في القرآن ؛ إذ لو كان في القرآن لكان من طاعة اللّه .

وقال تعالى : ﴿ فَلۡيَحۡذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنۡ أَمۡرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمۡ فِتۡنَةٌ أَوۡ يُصِيبَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾[6].

فقد اختص الرسولُ ﷺ بشيء يُطَاع فيه، وتلك هي السنة التي لم تأْتِ في القرآن.

وكذلك قولُه تعالى : ﴿ مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ ﴾ وقوله جَلّ وعلا : ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ ﴾ ، إلى غير ذلك من النصوص

---

(1) سورة النساء الآية (65) .

(2) شراج . جمع شرجة بكسر الشين ، وهي مسيل الماء . انظر المصباح المنير (ج 1 ص 330) .

(3) أبو داود ج 3 ص 315، 316 .

(4) سورة النساء الآية (59) .

(5) سورة المائدة الآية (92) .

(6) سورة النور الآية (63) .

الكريمة مما يدل على أنّ كل ما جاء به الرسولُ (عليه الصلاة والسلام) وكل ما أَمَر به ونَهى عنه - إنما هو لا من حيث الحكم بما جاء في القرآن فلابد أن يكون زائدًا عليه[1].

وأُجيبَ عن هذا الاستدلال بأنّ الذي سُمّي زائدًا على الكتاب ليس إلا زيادة الشرح على المشروح ؛ إذ لا يخلو بيانُ الشرح مما ليس في المشروح ، وإلا لم يكن شرحًا ، ومقتضى ذلك عدمُ استقلال السنة بالتشريع[2].

ومن الأدلة على استقلالية السنة أيضًا : الأحاديثُ الدالة على ذَمّ ترك السنة وذمّ الاقتصار على اتباع الكتاب وحده ، ولو كان ما في السنة موجودًا في الكتاب لما كانت السنة متروكةً بالاقتصار على الكتاب ، ويُستدل على ذلك بما أخرجه الترمذي عن المقدام بن معد يكرب (رضي اللّه عنه) قال : قال رسول اللّه ﷺ : « ألا هل عسى رجلٌ يَبْلغه الحديثُ عنّي ، وهو متكئٌ على أريكته (سريره) فيقول : بيننا وبينكم كتابُ اللّه ، فما وَجَدْنا فيه حلالاً استحللناه ، وما وجدنا فيه حرامًا حرمناه ، وإنّ ما حرّم رسولُ اللّه كما حرم اللّه »[3].

ومن رواية لأبي داود ، قال : قال رسول اللّه ﷺ : « ألا إني أُوتيتُ هذا الكتابَ ومثلَه معه ، ألا يُوشك رجلٌ شبعانُ ، على أريكته يقول : عليكم بهذا القرآن ، فما وَجَدتم فيه من حلال فأحِلّوه ، وما وَجَدتم فيه من حرام فَحَرِّمُوه ، ألا لا يَحل لكم الحمارُ الأهليُّ ولا كلُّ ذي نابٍ من السباع ولا لقطة معاهد ، إلا أن يستغني عنها صاحبُها ، ومَنْ نزل بقومٍ فعليهم أنْ يُقروه (يُضيّفوه) فإن لم يُقروه فله أنْ يعقبهم بمثل قِرَاه »[4].

وأخرج الترمذي وأبو داود أيضًا عن أبي رافع أن رسول اللّه ﷺ قال : « لا أَعْرِفَنّ الرجلَ منكم ، يأتيه الأمرُ من أمري إما أمرت به أوْ نهيتُ عنه وهو متكئٌ على أريكته فيقول : ما ندري ما هذا عندنا كتابُ اللّه وليس هذا فيه . وما لرسولِ اللّه أنْ يقول ما يخالف القرآن ، وبالقرآن هداه اللّه »[5].

---

(1) الموافقات ج 4 ص 13- 15 . (2) الموافقات ج 4 ص 20 .

(3) انظر جامع الأصول ج 1 ص 190 ، وسنن ابن ماجة ج 1 ص 6.

(4) الحديث رواه أبو داود في سننه برقم 4604 ، وأحمد في مسنده برقم 16722 .

(5) جامع الأصول ج 1 ص 192.

وفي رواية لأبي داود « لا أُلْفِيَنَّ أحدَكم متكئًا على أريكته يأتيه أمري مما أَمرت به أو نَهيت عنه فيقول : لا أدري، ما وجدنا في كتاب اللّه اتبعناه »[1].

وذلك يدل على أنّ في السنة ما ليس في الكتاب الحكيم .

وأُجيبَ عن هذا الاستدلال بأنّ المرادَ بترك السنة هنا هو عدمُ الالتفات إلى ما فيها من البيان للمعاني التي اشتمل عليها القرآن .

عن المقداد بن معد يكرب (رضي اللّه عنه) أن النبي ﷺ قال : « ألا إني أوتيتُ هذا الكتابَ ومثلَه معه »[2].

ومن الأدلة على استقلالية السنة كذلك : الاستقراء ، فقد استدلوا به على أن في السنة أشياء كثيرة لا تُحْصى لم يُنَصّ عليها في القرآن ، ومن جُملة ذلك : تحريم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها ؛ فقد أخرج مسلم بإسناده عن أبي هريرة قال : قال رسول اللّه ﷺ « لا يُجمع بين المرأة وعمتِها ولا بين المرأة وخالتها »[3].

وكذلك تحريم الحمر الأهلية وكل ذي ناب من السباع ؛ فقد أخرج الترمذي بإسناده عن أبي هريرة أن رسول اللّه ﷺ « حَرَّم يوم خيبر كلَّ ذي نابٍ من السباع ، والمجثمة ، والحمار الإنسي »[4].

وكذلك العَقْل ، وفكاك الأسير ، وأنْ لا يُقْتل مسلمٌ بكافر ، وفي ذلك أخرج الترمذي عن أبي جحيفة قال : قلتُ لعليٍّ : يا أمير المؤمنين ، هل عندكم سوداء في بيضاء ليس في كتاب اللّه ؟ قال : لا والذي فَلَق الحبة ، وبَرَأ النسمة ما علمته فهمًا يُعْطيه اللّهُ رجلاً في القرآن وما في الصحيفة . قلت : وما في الصحيفة ؟ قال : « العَقْل[5] وفكاكُ الأسير ، وأنْ لا يُقْتل مؤمنٌ بكافر »[6].

---

(1) جامع الأصول ج 1 ص 192. (2) جامع الأصول ج 1 ص 190 ، وسبق تخريج هذا الحديث .
(3) مسلم ج 4 ص 135. (4) الترمذي ج 4 ص 254 .
(5) العقل : الدية ، انظر المصباح المنير ج 2 ص 73 . (6) الترمذي ج 4 ص 25 .

وأخرج الترمذي عن رجال من أصحاب معاذ أن رسول اللّه ﷺ بعث معاذًا إلى اليمن فقال : « كيف تقضي ؟ » فقال : أقضي بما في كتاب اللّه . قال : « فإذا لم يكن في كتاب اللّه ؟ » فقال : فبسنةِ رسولِ اللّه ﷺ قال : « فإنْ لم يكن في سنة رسولِ اللّه ﷺ ؟ » قال : أجتهد رأيي ، قال : « الحمد للّه الذي وَفّقَ رسولَ رسولِ اللّه ﷺ »[1] ، فإنه يُستدل من ذلك كله على أنّ في السنة ما ليس في القرآن ، ويُعَبّر عن ذلك في الجملة قول مَنْ قال مِنَ العلماء : تَرَكَ الكتابُ موضعًا للسنة ، وتركتِ السنةُ موضعًا للقرآن .[2]

وقيل : هذه الوجوه المذكورة لا حجةَ فيها على خلاف القول بأنّ السنة راجعة إلى الكتاب ، فقد أجيبَ عما أوردوه من الأحاديث التي قالوا : إن القرآن لم يُنَبِّه عليها ، فقولُه ﷺ : « يُوشك رجلٌ منكم متكئًا على أريكته » لا يتناول المقصودَ ، فإن الحديث إنما جاء فيمن يَطّرح السنةَ معتمدًا على رأيه في فهم القرآن وهذا غيرُ مُدَّعًى في هذه المسألة ، بل هو رأي القائلين باستقلال السنة في الأحكام[3].

وأجابوا عن الاستدلال بتحريم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها بقولهم : إن اللّه حرم الجمع بين الأختين ، وجاء في القرآن ﴿ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ ﴾[4] ، فجاء نَهْيُه ﷺ عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها من باب القياس ؛ لأنّ المعنى الذي لأجلِه ذمَّ الجمع بين أولئك موجودٌ هنا ، ويكشف عن هذا المعنى الخبرُ « فإنكم إذا فَعَلتم ذلك قطعتم أرحامَكم » ، والتعليل يُشْعر بالقياس ، وعلى هذا لم تستقلّ السنة بالحكمِ ، وإنما يَرْجع ذلك في أصله إلى الكتاب .

وأجابوا كذلك عن الاستدلال بتحريم كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير ، بقولهم : إن اللّه تعالى أحلّ الطيبات وحَرّم الخبائثَ ، وبقي بين هذين الأصلين أشياءُ يمكن لحاقُها بأحدهما ، فبيَّنَ النبيُّ ﷺ في ذلك ما اتضح به الأمرُ ، فنهى عن أكل كُلّ ذي نابٍ من السباع وكلّ ذي مخلب من الطير ،

---

(1) الترمذي ج 3 ص 616 .
(3،2) الموافقات ج 4 ص 43 .
(4) سورة النساء الآية (24) .

وكذلك نهى عن أكل لحوم الحُمُر الأهلية وبيَّن أنها رِكْسٌ ، إلى غير ذلك مما حرم من الخبائث . وهذا كله راجع إلى معنى الإلحاق بأصل الخبائث المذكورة في القرآن ؛ فلم تستقلَّ السنةُ بها بمثل هذه الأحكام ، وإنما هي راجعة في ذلك إلى الكتاب على سبيل الإلحاق والتبيين ؛ إذ البيانُ من الرسول ﷺ إنما يُضَاف إلى الأصل وهو الكتاب الحكيم [1].

وأجابوا عن الاستدلال بحكم العَقْل (الدية) في السنة فقالوا : إنّ الدية في النفس ذكرها اللّهُ تعالى في القرآن ، ولم يذكر دياتِ الأطراف ، وهي مما يشكل قياسُها على العقول (الديات) فبينت السنةُ هذه الديات ، وكأن ذلك جارٍ مَجْرَى القياس الذي أشكل أمرُه فلابُدّ من الرجوع إليه [2].

أما استدلالهم بفكاك الأسير من السنة فقد أجابوا عنه بقولهم : إن فكاك الأسير مأخوذٌ من قوله تعالى : ﴿ وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ ﴾ [3] ، وهذا فيمن لم يهاجر إذا لم يقدر على الهجرة إلا بالانتصار بغيره فعلى غيره النصرة ، والأسير في هذا المعنى أولى بالنصرة ، وهذا مما يرجع إلى النظر والقياس المستفاد من الأصل وهو القرآن [4].

أما الاستدلال لعدم قتل المسلم بالكافر فأجابوا عنه بقولهم : إن ذلك منتزع من الكتاب كقوله تعالى : ﴿ وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾ [5] ، وقوله أيضًا ﴿ لَا يَسْتَوِىٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ ﴾ [6] .

ونحسب أن الاستدلال بهذه الآية بعيدٌ ؛ لأن نفي الاستواء هنا إنما يُرَاد به في الآخرة حيث الجنة أو النار ، لكن عدم الاستواء في الدنيا لا ينفي وجوبَ القصاص .

لكن الجواب المناسب أنْ يؤخذ حكمُ المسألة بأخذ القياس، فقد قال اللّه تعالى : ﴿ ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ ﴾ [7] فلم يُقَدْ (يقتص) من الحر للعبد ، والعبودية من آثار الكفر ، فأولى أن لا يُقَاد (يُقْتَصّ) من المسلم للكافر [8]. واللّه أعلم .

* * *

(1) الموافقات (ج 4 ص 33) .
(2) الموافقات (ج 4 ص 43) .
(3) سورة (الأنفال) الآية (72) .
(4) الموافقات (ج 4 ص 53) .
(5) سورة النساء الآية (141) .
(6) سورة الحشر الآية (20) .
(7) سورة البقرة الآية (178) .
(8) الموافقات (ج 4 ص 53) .

رُتْبة السنة من القرآن

السنة من حيث الاعتبار متأخرةٌ عن الكتاب ، ويُستدل على ذلك بما يأتي :

أولاً : أن الكتاب من حيث الثبوت مقطوعٌ به لا محالة ، لكن السنة من حيث ذلك ظنية ، والقطع فيها إنما يكون في الجملة لا في التفصيل ، وذلك بخلاف الكتاب فإنه مقطوع به في الجملة والتفصيل . والمقطوع به مقدمٌ – من حيث الاعتبار – على المظنون ، فلزم من ذلك تقديم الكتاب على السنة .

ثانيًا : أن السنة إمّا بيانٌ للكتاب أو هي زيادةٌ عليه في الأحكام وغيرها من المعاني ، وذلك كالمواعظ والقصص والأخبار وغير ذلك من المواقف والدروس . فإن كانت السنة بيانًا للكتاب فإنه يلزم من ذلك أنّ البيان يَلي المُبيَّنَ (اسم مفعول) من حيث الاعتبار ، ويلزم من سقوط المبيَّن سقوطُ البيان ، ولا يلزم من سقوط البيان سقوط المبيَّن ، والذي شأنه كهذا لا جرم أن يكون مُقدَّمًا ، وعلى هذا فالكتاب مُقَدم في الاعتبار على السنة .

ثالثًا : ما دل على ذلك من الأخبار والآثار ، وذلك كحديث معاذ ؛ فقد أخرج الترمذي عن رجال من أصحاب معاذ أن رسول اللّه ﷺ بَعَث معاذًا إلى اليمن فقال : « كيف تقضي ؟ » فقال : أقضي بما في كتاب اللّه . قال : « فإنْ لم يكن في كتاب اللّه » قال : فَبِسُنَّةِ رسول اللّه ﷺ . قال : « فإنْ لم يكن في سنة رسول اللّه ﷺ » قال : أجتهد رأيي . قال : « الحمد للّه الذي وَفَّقَ رسولَ رسولِ اللّه ﷺ »[1].

وفي رواية : أنّ معاذًا سأل رسول اللّه ﷺ فقال : يا رسول اللّه بما أقضي ؟ قال : « بكتاب اللّه » قال : فإن لم أجد ؟ قال « بسنةِ رسول اللّه » قال : فإن لم أجد ؟ قال « استدقَّ الدنيا وتُعَظِّمْ في عَيْنِك ما عند اللّه ، واجْتَهِدْ رأيك ، فيسددك اللّه للحق » ، أخرجه أبو داود[2].

وأخرج النسائي عن عبد الرحمن بن يزيد قال : أَكْثَرُوا على عبد اللّه بن

---

(1) الترمذي ج 3 ص 616 .

(2) انظر جامع الأصول ج 10 ص 551 .

مسعود ذات يوم ، فقال عبد اللّه : « إنه قد أتى علينا زمانٌ ولسنا نقضي ولسنا هنالك ، ثم إن اللّه عز وجل قدر علينا : أنْ بلغنا ما ترون ، فمن عرض له منكم قضاءٌ بعد اليوم فَلْيقضِ بما في كتاب اللّه ، فإن جاءه أمرٌ ليس في كتاب اللّه فَلْيقضِ بما قضى به نبيه ﷺ . فإن جاءه أمرٌ ليس في كتاب اللّه ولا قضى به نبيُّه ، فليقض بما قضى به الصالحون . فإنْ جاءه أمرٌ ليس في كتاب اللّه ولا قَضَى به نبيه ﷺ ولا قضى به الصالحون ؛ فَلْيجتهد رأيَه ولا يَقُل : إني أخاف ، فإن الحلال بيِّن ، والحرام بيّن . وبين ذلك أمورٌ متشابهات ، فَدَعْ ما يَريبُك إلى ما لا يَريبك »[1].

وأخرج النسائي عن شريح القاضي أنه كتب إلى عمر يَسْأله ، فكتب إليه « أنِ اقْضِ بما في كتاب اللّه ، فإن لم يكن في كتاب اللّه فبسنةِ رسول اللّه ﷺ ، فإن لم يكن في كتاب اللّه ولا في سنةِ رسول اللّه فاقْضِ بما قَضَى به الصالحون ، فإن لم يكن في كتاب اللّه ولا في سنة رسول اللّه ﷺ ولم يَقْضِ به الصالحون ، فإنْ شئتَ فتقدَّمْ وإنْ شئتَ فتأخَّرْ ، ولا أرى التأخُّرَ إلا خيرًا لك، والسلام »[2]

وعن ابن عباس أنه كان إذا سُئل عن شيء ، فإنْ كان في كتاب اللّه قال به ، وإن لم يكن في كتاب اللّه وكان عن رسول اللّه ﷺ قال به ، ومثل ذلك كثير في كلام السلف[3].

وقد عارض ذلك بعضُ الأصوليين ؛ إذ قالوا : هذا مخالفٌ لما عليه المحققون ، وبيان ذلك أن السنة عند العلماء قاضيةٌ على الكتاب وليس الكتابُ بقاضٍ على السنة ؛ لأن الكتاب يكون محتملاً لأمرين أو أكثر ، فتأتي السنةُ بتعيين أحدِهما ، فيرجع إلى السنة ويترك مقتضى الكتاب ، وقالوا أيضًا : قد يكون ظاهرُ الكتاب أمْرًا فتأتي السنة فتخرجه عن ظاهره ، وهذا دليلٌ على تقديم السنة ، ومما يدل على تقديمها أيضًا أنها تقيد مُطْلَقَه ، وتَخُصّ عمومَه ، وتحمله على غير ظاهره ، ومثال ذلك أنَّ القرآن أتى بقطع كل سارقٍ ، لكن السنة خَصَّت من ذلك سارقَ النصاب من الحرز ، وأتى القرآن كذلك بأخْذِ الزكاة من جميع الأموال ظاهرًا ، فخصصْه السنةُ بأموال مخصوصة .

(1، 2) انظر جامع الأصول ج 10 ص 552 .   (3) الموافقات ج 4 ص 7، 8 .

وكذلك قد أحلَّ اللّهُ النساءَ من غير المحرمات اللواتي ذكرهن في الآية بقوله ﴿ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ ﴾[1] ، لكن السنة أخرجت من ذلك نكاحَ المرأة على عمتها أو خالتها ، وبذلك قد تُرِكَ الظاهرُ من الكتاب وقُدِّمَت السنة عليه ، وغير هذه الأمثلة كثير .

وأجيب عن هذا الاعتراض بأنّ قضاء السنة على الكتاب لا يَعْني تقديمَها عليه واطّراحَ الكتاب ، بل إنّ المقصود هو أن ما عَبَّرت عنه السنةُ هو المراد في الكتاب ، فكأن السنة بمنزلة التفسير والشرحِ لمعاني أحكام الكتاب ، وقد دل على ذلك قوله تعالى : ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾[2] ، فإذا استبان من قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا ﴾[3] ، أن المرادَ القطْعُ من الكوع ، وأن المسروق ما كان نصابًا أو أكثر وهو مُحَرّز ، فذلك هو المعنى المراد من الآية ، وليس المراد أن نقول : إن السنة أثبتتْ هذه الأحكامَ دون الكتاب ، وذلك كما لو بيّن لنا العلماء معنى آية أو حديثٍ فعملنا بمقتضاه ، فلا يصح أن نقول عقب هذا التبيين : إنا عملنا بقول العلماء الذين فسروا وبينوا دون أن نقول : عملنا بقول اللّه أو قول رسوله ﷺ ، وهكذا سائر ما بينتْه السنةُ من كتاب اللّه تعالى . وعلى هذا ؛ فإنّ معنى كون السنة قاضيةً على الكتاب ، أنها مُبَيِّنة له ، لا أنها مُقَدّمة عليه[4] .

التعارض بين أفعال النبي

ذهب أكثر الأصوليين إلى أنه لا يُتَصَوَّر التعارضُ بين أفعال الرسول ﷺ ؛ بحيث يكون بعضُها ناسخًا للآخر أو مخصصًا له ؛ وذلك لجواز أن يكون الفعلُ في وقتٍ واجبًا ، وفي وقت آخر غَيرَ واجب ؛ لأنّ الفِعْلَ لا عمومَ له ، فلا يَشْمل جميعَ الأوقات المستقبلة[5].

وحكي عن ابن رشد قوله : إن الحكم في الأفعال كالحكم في الأقوال ؛ إذ يَقَع

(1) سورة النساء الآية (24) .
(2) سورة النحل الآية (44) .
(3) سورة المائدة الآية (38) .
(4) الموافقات ج 4 ص 9، 10 .
(5) إرشاد الفحول للشوكاني ص 38 .

فيها النسخُ والتخصيص . وقال القرطبي : يجوز التعارضُ بين الفعلين عند مَنْ قال بأن الفعل يدل على الوجوب ، فإنْ عُلِمَ تاريخُهما كان المتأخّر منهما ناسخًا للآخر ، وإن جُهِلَ التاريخُ عُمِلَ بالترجيح . وقال إمام الحرمين : وذهب كثير من الأئمة فيما إذا نُقِلَ عن النبي ﷺ فعلان مؤرخان مختلفان : أنّ الواجبَ التمسكُ بآخرِهما واعتقادُ كونِه ناسخًا للأول[1].

قال الآمدي في جملة ذلك : لا يُتَصَوَّر التعارض بين أفعال رسول الله ﷺ ؛ بحيث يكون البعضُ منها ناسخًا للآخر ، أو مُخَصِّصًا له ؛ وذلك لأنهما من قبيل المتماثلين - كفعل صلاة الظهر مثلاً في وقتين متماثلين ، أو في وقتين مختلفين - وإمّا من قبيل المختلفين . والفعلان المختلفان إما أن يُتَصور اجتماعُهما كالصوم والصلاة ، أو لا يتصور اجتماعُهما .

وما لا يتصور اجتماعُهما : إمّا أن لا تتناقض أحكامُهما كصلاة الظهر والعصر مثلاً ، أو تتناقض كما لو صام في وقت معين وأكل في مثل ذلك الوقت .

فإن كان من القسم الأول أو الثاني أو الثالث فلا خفاء بعدم التعارض بينهما ؛ لإمكان الجمع ، وإن كان من القسم الرابع فلا تَعَارُضَ أيضًا ؛ إذ أمكن أن يكون الفعلُ في وقت واجبًا أو مندوبًا أو جائزًا ، وفي وقت آخر بخلافه ، ولا يكون أحدهما رافعًا ولا مُبْطِلاً لحكم الآخر ؛ إذ لا عمومَ للفعلين ولا لأحدهما .[2]

تعارضُ فِعْلِ النبي وقولِه

إذا وقع التعارضُ بين قول النبي ﷺ وفعلِه ، فإنّ ذلك يَحْتمل صورًا عديدة :

منها : أن يكون القولُ مختصًا به (عليه السلام) مع عدم وجود دليل يدل على التكرار أو التأسي ، ومثال ذلك أن يَفْعل النبي ﷺ فعلاً ثم يقول بعده : لا يجوز لي مثلُ هذا الفعل ، فإنه لا تعارض في مثل هذه الحالة بين القول والفعل ؛ وذلك لأن القول في هذا الوقت لا يتعلق بالفعل في الماضي ؛ إذ الحكم يختص بما بعده ، وهو كذلك لا يتعلق بالفعل في المستقبل ؛ لأن الفعل ليس له حكمٌ في

---

(1) إرشاد الفحول ص 39 .

(2) الإحكام للآمدي ج 1 ص 142، 143 .

المستقبل ؛ فإنّ الغَرَضَ منه عدمُ تكراره .

ومنها : أن يكون القولُ متقدمًا ، كأنْ يقول : لا يجوز لي الفعلُ في وقت كذا ، ثم يفعله في ذلك الوقت فإن الفعل هنا ناسخٌ لحكمِ القولِ .

ومنها : أن يكون القولُ خاصًا بالأمة ، فإنه عندئذٍ لا تَعَارُضَ ؛ لأن القول والفعل لم يَتَوارَدَا على محلٍّ واحد .

ومنها : أن يكون قوله (عليه السلام) عامًا له وللأمة ، فإن كان الفعلُ متقدمًا فلا معارضةَ عندئذٍ بين قولِه وفعلِه ، أما بالنسبة إليه (عليه السلام) فلأنَّ القولَ لم يَرْفع حكم ما تَقَدَّمَ من الفعل في الماضي ولا في المستقبل ؛ لأن الفعلَ لا يقتضي التكرار على ما وقع به الغرض ، ومثال ذلك ما لو فعل فعلاً في وقت ، ثم قال بعده – على الفور أو التراخي –: لا يجوز لي مثلُ هذا الفعل في مثلِ هذا الوقت ، فإنه لا تعارضَ بينهما ؛ لما بيَّنَّاه ، وأما بالنسبة إلى الأمة فَلأنَّ فِعْله (عليه السلام) غيرُ متعلِّقٍ بالأمة على ما وقع به الغرض .

أما إن كان الفعل متأخرًا ، فإنَّ الحكم في التعارض بين قوله (عليه السلام) وفعله بالنسبة إليه هو مثلما تقدَّم في الحالة الأولى ، فيما إذا كان قولُه خاصًّا به ، فإنه لا تعارض بين القول والفعل ، وكذلك لا تَعَارُضَ بالنسبة إلى الأمة ؛ لعدم توارد قوله وفعلِه على الأمة على ما وقع به الغرض ، وذلك كلُّه فيما إذا لم يدل الدليل على تكرر ذلك الفعل في حقه (عليه السلام) ولا على تأسي الأمة به .

فإن دل الدليل على تكرر الفعل في حقهِ (عليه السلام) وعلى تأسِّي الأمة به ، فإن قوله يحتمل أن يكون خاصًّا به أو بالأمّة ، أو هو عام له وللأمة ، فإن كان قوله خاصًّا به ، فإما أن يُعْلم تَقَدُّمُ الفعلِ أو القولِ ، أو يُجْهل التاريخ ، فإنْ عُلِمَ تقدمُ الفعل ، كان القول المتأخرُ ناسخًا لحكم الفعل في حق النبي (عليه الصلاة والسلام) في المستقبل دون أمته ؛ لعدم تناول القولِ لهم ، وإن كان القول هو المتقدم ، فإنَّ فعلَه يكون ناسخًا لحكم القول في حقه .

أما إنْ جُهل التاريخُ فلا مُعَارضةَ بين فعله وقوله بالنسبة إلى الأمة ؛ لعدمِ تناول قوله لهم . أما بالنسبة إليه فإن الراجح العملُ بالقول[1].

---

(1) الإحكام للآمدي ج 1 ص 143، 144 ، وإرشاد الفحول ص 39، 40 .

قال الآمدي : والمختار إنما هو العمل بالقول ؛ لوجوهٍ أربعة :

الأول : أنَّ القولَ يدلُّ بنفسه من غير واسطة ، والفعلُ إنما يدل على الجواز بواسطة أن النبي (عليه السلام) لا يَفْعل المحرمَ .

الثاني : أن القول مما يمكن التعبيرُ به عما ليس بمحسوس كالمعقولات الصرفة ، وعن المحسوس ، والفعلُ لا يُنبئ عن غير محسوس ؛ فكانت دلالةُ القولِ أقوى وأتَمَّ .

الثالث : أنّ القولَ قابلٌ للتأكيد بقولٍ آخر ، وليس كذلك الفعل ؛ فكان القول أولى[1].

فإن قيل : الفعل آكَدُ في الدلالة ؛ لأنه يَتبين به القولُ ، والمبيِّن للشيء آكَدُ في الدلالة من ذلك الشيء . وبيانُه أن جبريل (عليه السلام) بَيَّنَ للنبي ﷺ كيفيةَ الصلاة المأمور بها ، وبَيَّنَ مواقيتها ، وقال : يا محمدُ ، الوقتُ ما بين هذين ، وكذلك النبي ﷺ قد بَيَّنَ الصلاةَ للأمة بفعله ؛ حيث قال : « صَلُّوا كما رأيتموني أصلي »[2] وبَيَّنَ المرادَ من قوله تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ ﴾[3] ؛ بفعله حيث قال : « خذوا عني مناسِكَكُم »[4] إلى غير ذلك من وجوه التبيين بالفعل .

وأجيب عن هذا الاعتراض بأن ما ذكره المعترضون هو وجود التبيين بالفعل . على أنه مثلما وجد التبيين بالفعل ، فإنه (التبيين) يوجد بالقول أكثر من التبيين بالفعل ، أي أن البيان بالقول هو الغالب ، وذلك أنّ أكثر الأحكام إنما مستندُها الأقوال لا الأفعال[5].

* * *

(1) الإحكام للآمدي ج 1 ص 145 .

(2) صحيح البخاري (162/1) وسنن البيهقي (345/2) .

(3) سورة آل عمران الآية (97) .

(4) سنن البيقهي (125/5) .

(5) الإحكام للآمدي ج 1 ص 145 .

تعريف الخبر

يقال : خَبَرْتُ الشيءَ ، أي علمتُه ، والجمع : أخبار ، ويقال : خَبَرْتُ الأرضَ ، أي : شققتُها للزراعة ، ومنه المخابرة ، وهي المزارعة[1] .

والخبر في الاصطلاح : هو القول الذي يَتطرق إليه التصديقُ أو التكذيبُ ، أو هو القول الذي يَدْخله الصِّدْقُ أو الكذبُ .[2]

وطريق انتهاء الخبر إلينا يكون إمَّا بنقلِ التواتر أو بِنَقْلِ الآحاد وعلى هذا فإن الخبر ينقسم إلى متواتر وآحاد .

أما المتواتر : فهو في اللغة عبارة عن مجيء الواحد بعد الواحد بفترةٍ بينهما . وهو مأخوذ من « الوتر » ، ومعناه في الاصطلاح : هو خبرُ أقوامٍ بلغوا في الكثرة إلى حيث حصل العلم بقولهم ، وقيل في تعريفه : هو خبرُ جماعةٍ يفيد بنفسه العلمَ بصدقِه ، وقيل : هو خبرُ جمعٍ عن محسوس يمتنع تواطؤهم على الكذب من حيث كثرتهم .

قال السرخسي في أصوله : المتواتر ما اتصل لنا عن رسول الله ﷺ بالنقل المتواتر ، وحدُّ ذلك أن ينقله قوم لا يُتوهم اجتماعُهم وتواطؤهم على الكذب ؛ لكثرة عددِهم وتَبَايُن أمكنتهم عن قوم مثلهم هكذا إلى أنْ يتصل برسول الله ﷺ فيكون أولُه كآخره وأوسطُه كطَرَفَيْه ، وذلك نحو نقل أعداد الركعات وأعداد الصلوات ومقادير الزكاة والديات وما أشبه ذلك[3].

وثمة خلاف في العلم الحاصل بالتواتر، هل هو ضروري أو نظري .

ذهب الجمهور إلى أنه ضروري . وقال بعض المعتزلة : إنه نظري . وقال الغزالي : إنه قسم ثالث ؛ إذ هو من قبيل القضايا التي قياساتها معها[4]، وتحقيق ذلك

---

(1) المصباح المنير ج 1 ص 174 .
(2) المستصفى ج 1 ص 85 .
(3) أصول السرخسي ص 282 .
(4) إرشاد الفحول ص 46 .

عنده أن الضروري إن كان عبارة عما يحصل بغير واسطة كقولنا : القديم لا يكون محدثًا، والموجود لا يكون معدومًا، فهذا ليس بضروري ؛ لأنه قد حصل بواسطة المقدمتين المذكورتين . وإن كان عبارة عما يحصل بدون تشكل واسطة في الذهن فهذا ضروري .. ورُبَّ واسطةٍ حاضرة في الذهن لا يَشْعر الإنسانُ بوجه ربطها وحصول العلم بواسطتها فيسمى أوليًا وليس بأولي .

والضروري عند الأكثرين عبارةٌ عن الأَوَّلي ، لا عما نجد أنفسنَا مضطرين إليه . فإن العلوم الحسابية كلها ضرورية وهي نظرية . ومعنى كونها نظرية أنها ليست بأولية[1].

والراجح هو قول الجمهور ، وهو أن العلم الحاصل بالتواتر ضروريٌّ . ووجه ذلك ، القطع بأنا نجد نفوسنَا جازمة بوجود البلاد الغائبة عنا ، ووجود الأشخاص الماضية قبلنا جزمًا من غير شك في ذلك ولا تردد ، وذلك كجزمنا بوجود المشاهدات ، فالمنكر لحصول العلم الضروري بالتواتر كالمنكر لحصول العلم الضروري بالمشاهدات ، وهذا باطل[2].

والخبر المتواتر لا يكون مفيدًا للعلم الضروري إلا بشروط :

منها ما يرجع إلى المخبرين ، ومنها ما يرجع إلى السامعين ، فالتي ترجع إلى المخبرين شروط أربعة :

الشرط الأول : أن يكون المخبرون عالمين بما أَخْبروا به غير مجازفين[3]، فلو كانوا ظانين لذلك ظنًا فقط ، فإن ذلك لا يفيد القطع ، وقد اعتبر هذا الشرطَ جماعةٌ من أهل العلم ، منهم القاضي أبو بكر الباقلاني .

الشرط الثاني : أن يَعْلم المخبِرُون ما أَخْبروا به عن ضرورةٍ من مشاهدة أو سماع ؛ لأن ما لا يكون كذلك فإنه يُحتمل دخولُ الغلط فيه ، ومن تمام هذا الشرط أن لا تكون المشاهدةُ والسماعُ على سبيل غلط الحس كما في أخبار النصارى بصلب المسيح (عليه السلام) .

---

(1) المستصفى 1/ 86 . (2) إرشاد الفحول ص 86 .

(3) المجازف : من المجازفة ، وهي كلمة فارسية ، يقال لمن أرسل كلامه إرسالاً من غير قانون جازف في كلامه ، والمجازفة في البيع : المساهلة ، أو بيع الشيء لا يعلم كيله ولا وزنه . انظر المصباح المنير ج 1 ص 108 .

ولابد أن يكونوا أيضًا على صفة يُوثَق معها بقولهم ، فلو أخبروا على سبيل التلاعُبِ أو كانوا مكرهين على الإِخبار ، فإنه لا يُوثَقُ بخبرهم ولا يُلْتفت إليه .

الشرط الثالث : أن يبلغ عددُ المخبرين إلى مَبْلغٍ يمنع تواطؤهم على الكذب في العادة ، ولا يُقَيَّد ذلك بعدد مُعَيَّن ، بل ضابطُه حصولُ العلم الضروري، فإذا حصل ذلك علمنا أنه متواتر ، وإذا لم يحصل ذلك فليس متواترًا ، وقد ذهب إلى ذلك جمهورُ أهل العلم .

وثمة أقوال كثيرة غير ذلك ، لا ينبغي التعويلُ عليها ؛ لِبُعْدِها عن الصواب ، واستدلالها بما ليس في الموضع المقصود ، فقد قيل : يجب أن يكونوا أكثر من الأربعة ؛ لأنه لو كان خبر الأربعة يوجب العلم لما احتاج الحاكم إلى السؤال عن عدالتهم إذا شهدوا عنده ، وذكر عن بعض أصحاب الشافعي أنه لا يجوز أن يتواتر الخبر بأقل من خمسة فما زاد ، وهو مروي عن الجبائي من المعتزلة ، وقد استدل بعضُ أهل هذا القول بأن الخمسة عددُ أولي العزم من الرسل على الأشهر وهم : نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد (عليهم الصلاة والسلام) ، وفي مثل هذا الاستدلال ضعفٌ ؛ لعدمِ تَعَلُّقه بمحلِّ النزاع ، وقيل : يشترط أن يكونوا سبعة كعدد أهل الكهف ، وهو – أيضًا – استدلال بعيد ؛ إذ لا علاقة بهذه القصة بمحل النزاع هنا ، وقال الإِصطخري من الشافعية : يُشترط أن يكونوا عشرةً ؛ لأن ما دون العشرة جمع قِلة ، وقيل : يشترط أن يكونوا اثني عَشَرَ ، وهو عدد النقباء لموسى (عليه السلام) ؛ إذ كانوا كذلك لتحصيل العلم بخبرهم ، وقيل : يشترط أن يكونوا عشرين ؛ استنادًا إلى قوله تعالى : ﴿ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَـٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ﴾[1] ، وفي مثل هذا الاستدلال بذلك ضعفٌ ؛ لأنه خارجٌ عن محل النزاع ، وقيل : يشترط أن يكونوا أربعين كالعدد المعتبر في الجمعة ، وهو استدلال غير صحيح لما بيَّنَّاه آنفًا ، وقيل : يشترط أن يكونوا سبعين ؛ استنادًا إلى قوله تعالى : ﴿ وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ سَبْعِينَ رَجُلًا ﴾[2] وقيل : يشترط أن يكونوا ثلاثمائة

---

(1) سورة الأنفال الآية (65) . (2) سورة الأعراف الآية (155) .

وبضعة عشر وهو عدد أهل بدر ، وقيل : يُشترط أن يكونوا خمس عشرة مائة وهو عدد أهل بيعة الرضوان ، وقيل : يُشترط أن يكونوا جميع الأمة كالإجماع ، وقيل : لابد أن يكونوا بحيث لا يحويهم بلدٌ ولا يحصرهم عددٌ ، وقيل غير ذلك مما لا يَستند إلى استدلال صحيح . قال الشوكاني في مثل هذه الأقوال : وباللّهِ العجب من جَرْيِ أقلامِ أهل العلم بمثل هذه الأقوال التي لا ترجع إلى عقلٍ ولا نَقْلٍ ولا يوجد بينها وبين محل النزاع جامع[1] ! والصواب أن يكونوا من العدد بحيث يحصل العلم بقولهم ويمتنع تواطؤهم على الكذب .

الشرط الرابع : وجود العدد المعتبر في كل الطبقات ، فَيَرْوِي ذلك العددُ عن مثله إلى أن يتصل بالمخبر عنه ، ويُشْترط في النَّقَلة لخبر التواتر العدالةُ ، فلا يصح أن يكونوا أو بعضهم غير عدول وقد نازع في هذا الشرط بعضُ أهلِ العلم كالشوكاني[2].

أما الشروط التي ترجع إلى السامعين فهي :

أولاً : أن يكونوا عقلاء ؛ إذ يستحيل حصولُ العلم لمن ليس له عقل .

ثانيًا : أن يكونوا عالمين بمدلول الخبر .

ثالثًا : أن يكونوا خالين عن اعتقاد ما يخالف ذلك الخبر لشبهةِ تقليدٍ أو نحوه[3].

وقال الغزالي في شروط التواتر ، إنها أربعة ننقلها بإيجاز وتَصَرُّفٍ وهي :

الأول : أن يُخْبروا عن علم لا عن ظَنٍّ ، فإنّ أهل بغداد لو أخبرونا عن طائر أنهم ظنوه حمامًا أو عن شخصٍ أنهم ظنوه زيدًا لم يحصل لنا العلمُ بكونه حمامًا أو بكونه زيدًا .

الثاني : أن يكونَ علمهم ضروريًا مُستندًا إلى محسوس ؛ إذ لو أخبرنا أهل بغداد عن حدوث العالم وعن صِدْق بعضِ الأنبياء لم يحصل لنا العلم .

الثالث : أن يستوي طرفاه وواسطتُه في هذه الصفات وفي كمال العدد ، فإذا نقل الخلفُ عن السلف وتوالتِ الأعصارُ ولم تكن الشروطُ قائمةً في كل عصر ،

---

(1) إرشاد الفحول ص 47، 48 ، والتبصرة في أصول الفقه للفيروزابادي ص 295، 296 .

(2) إرشاد الفحول ص 48 . (3) إرشاد الفحول ص 48 .

لم يحصل العلمُ بصدقهم ؛ ومن أجل ذلك لم يحصل لنا العلمُ بصدق اليهود -مع كثرتهم - في نقلهم عن موسى (عليه السلام) تكذيبَ كلّ ناسخٍ لشريعته .

الرابع : في العدد ، ويتخرج على هذا الشرط جملةٌ من المسائل :

منها : أن عدد المخبرين ينقسم إلى ما هو ناقصٌ فلا يُفيد العلمَ ، وإلى ما هو كاملٍ وهو الذي يُفيد العلم ، وإلى زائد وهو الذي يحصل العلمُ ببعضه وتقع الزيادة فضلاً عن الكفاية ، والكامل وهو أقل عددٍ يُورِثُ العِلْمَ الذي ليس معلومًا لنا . لكنا بحصول العلم الضروري نتبين كمالَ العدد ، لا أنَّا بكمال العدد نستدل على حصول العلم[1] .

ومنها : ما قطع به بعضُهم بأنّ قول الأربعة قاصرٌ عن العدد الكامل ؛ لأن الأربعة بَيِّنَةٌ شرعية يجوز بالإجماع للقاضي وقْفُها على المزكين لتحصل غلبةُ الظن ، ولا يطلب الظن فيما عُلِم ضرورةً ، وأجيب عن ذلك بأنه صحيح إذا لم تكن قرينةٌ فإذا فرضت قرائن مع ذلك فلا يستحيل حصول التصديق ، لكن لا يكون ذلك حاصلاً عن مجرد الخبر بل عن القرائن مع الخبر .

ومنها : إذا قَدَّرْنا انتفاءَ القرائن ، فأقلُّ عددٍ يَحْصل به العلمُ الضروري معلومٌ لله تعالى وليس معلومًا لنا ، ولا سبيلَ إلى معرفته ، فإنَّا - مثلاً - لا ندري متى حصل علمنا بوجود مكة ووجودِ الشافعي ووجودِ الأنبياء (عليهم السلام) عند تواتر الخبر إلينا فإنه يَعْسُر علينا تجربةُ ذلك ، ولو تكلفنا ذلك فلنا أن نراقب أنفسنا إذا قُتِلَ رجلٌ في السوق مثلاً ، وانصرف جماعةٌ عن موضع القتل ودخلوا علينا يخبروننا عن قتله ، فإنَّ قولَ الأولِ يُحَرك الظنَّ وقولُ الثاني والثالثِ يؤكده ، ولا يزال تأكيدُه إلى أن يصير ضروريًا ، لكن يَعْسُر علينا دركُ اللحظة التي يحصل فيها العلمُ ضرورةً . وبيانُ ذلك : أن قوة الاعتقاد تتزايد تزايدًا خفيَّ التدريج ، وذلك كتزايد عَقْلِ الصبي المميز إلى أن يَبْلغ حَدَّ التكليف ، وكتزايد ضوء الصبح إلى أن ينتهي إلى حَدّ الكمال ، فلذلك بقي هذا في غطاء من الإشكال ، وتعذَّرَ على القوة البشرية إدراكه ، أما ما ذهب إليه قومٌ من التخصيص بالأربعين ؛ أخْذًا من الجمعة ، وقومٌ إلى التخصيص بالسبعين ؛ أخْذًا من قوله تعالى : ﴿ وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَٰتِنَا ﴾[2] ، وقومٌ إلى التخصيص بعددِ أهل بدر - فكلُّ ذلك تحكُّماتٌ فاسدة لا تناسِبُ الغرضَ ولا تدلُّ عليه[3].

(1) المستصفى ج 1 ص 86، 87 . (2) سورة الأعراف الآية (155) .

(3) المستصفى ج 1 ص 88 .

الحديث المشهور

وبيانه أنه كل حديث نَقَلَه عن رسول اللّه ﷺ عددٌ لا يُتَوَّهم اجتماعُهم على الكذب وتلقته العلماء بالقبول والعمل به . فباعتبار الأصل هو من الآحاد ، وباعتبار الفرع هو متواتر ، وذلك نحو خبر المسح على الخفين ، وخبر تحريم المتعة بعد الإباحة ، وخبر تحريم نكاح المرأة على عمتها وعلى خالتها ، وخبر حرمة التفاضل في الأشياء الستة وما أشبه ذلك . وكان أبو بكر الرازي يقول في هذا الصدد : لما تواتر نقلُ هذا الخبر إلينا من قوم لا يُتَوهم اجتماعُهم على الكذب فقد أَوْجَبَ لنا ذلك عِلْمَ اليقين وانقطع به توهم الاتفاق في الصدر الأول ؛ لأن الذين تَلَقَّوه بالقبول والعملِ به لا يتوهم اتفاقهم على القبول إلا بجامع جَمَعَهم على ذلك ، وليس ذلك إلا تَعَيُّن جانب الصدق في الذين كانوا أهلاً من رواته [1].

وقال الحافظ ابن كثير في تعريف المشهور : والشهرة أَمْرٌ نسبي ؛ فقد يشتهر عند أهل الحديث أو يتواتر ما ليس عند غيرهم بالكلية ، ثم قد يكون المشهور متواترًا أو مستفيضًا ، وهذا ما زاد نقلَته على ثلاثة ، وعن القاضي الماوردي أن المستفيض أقوى من المتواتر ،وهذا اصطلاح منه .

وقد يكون المشهور صحيحًا كحديث « **الأعمال بالنيات** » وحَسَنًا ، وقد يُشتهر بين الناس أحاديثُ لا أصل لها أو هي موضوعة بالكلية ، وهذا كثير جدًّا ، وقد روي عن الإمام أحمد أنه قال : أربعة أحاديث تدور بين الناس في الأسواق لا أصل لها : « مَنْ بَشَّرني بخروج آذار بشرتُه بالجنة » ، و « من آذى ذميًّا فأنا خصمه يوم القيامة » ، و « نحرُكم يوم صومِكم » ، و « للسائل حق وإن جاء على فرس » [2].

وقال ابن الصلاح : ومعنى الشهرة مفهومٌ ، وهو ينقسم إلى صحيح كقوله ﷺ « إنما الأعمال بالنيات » وأمثاله ، وإلى غير صحيح كحديث

---

(1) أصول السرخسي ج 1 ص 292.

(2) الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث للحافظ ابن كثير ص 164، 165.

فريضةٌ على كل مسلم »[1].

وينقسم من وجه آخر إلى ما هو مشهور بين أهل الحديث وغيرهم كقوله ﷺ : « المسلم مَنْ سَلِمَ المسلمون مِنْ لسانه ويده »[2] وأشباهه ، وإلى ما هو مشهور بين أهل الحديث خاصةً دون غيرهم ... ومن المشهور المتواتر الذي يذكره أهل الفقه وأصوله ، وأهل الحديث لا يذكرونه باسمه ، الخاص المشعر بمعناه الخاص[3].

الآحاد

الآحاد : خبرٌ لا يُفيد العلمَ بنفسه ؛ سواء كان لا يُفيده أصلاً أو يفيده بالقرائن الخارجة عنه ، فلا واسطةَ بين المتواتر والآحاد ، وهو قول الجمهور .

قال الإمام أحمد بن حنبل في هذا : إنّ خبر الواحد يُفيد بنفسه العِلْمَ ، وحكاه ابن حزم في كتاب الأحكام عن داود الظاهري .

وقيل في تعريفه : هو ما لم يَنْتَهِ بنفسه إلى التواتر ؛ سواء كَثُرَ رواته أو قلوا ، وهذا كالأول في نفي الواسطة بين التواتر والآحاد[4].

وقال الغزالي في جملة ذلك : اعلم أنّا نريد بخبر الواحد في هذا المقام ما لا ينتهي من الأخبار إلى حَدّ التواتر المفيد للعلم ، فما نقله جماعة من خمسة أو ستة مثلاً فهو خبرُ الواحدِ ، وعلى هذا نقول : خبر الواحد لا يفيد العلم ، وهو معلومٌ بالضرورة . فإنا لا نصدق بكل ما نَسْمع ، ولو صدقنا وقدرنا تعارض خبرين فكيف نُصَدِّق بالضدين ، وما حكي عن المحدثين من أن ذلك يُوجب العلم ، فلعلهم أرادوا أنه يفيد العلمَ بوجوب العملِ ؛ إذ يُسَمَّى الظنُّ علمًا[5].

قال القرافي : خبر الواحد هو خبر العدل الواحد أو العدول المفيد للظن ، وهو

---

(1) الحديث رواه ابن ماجة في سننه برقم 224 .

(2) الحديث رواه البخاري 10 و 6484، ومسلم 41 ، والترمذي 2627، والنسائي 4996 ، وأبو داود 2481 ، ومسند أحمد 6479 و 6767 و 6796 و6850 و 6873 و 6914 و 6916 ، والدارمي 2716 .

(3) مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث ص 134، 135.

(4) إرشاد الفحول ص 48 ، وانظر التبصرة في أصول الفقه للفيروزابادي ص 298.

(5) المستصفى ج 1 ص 93.

عند مالك (رحمه اللّه) وعند أصحابه حجةٌ ، واتفقوا على جواز العمل به في الدنيويات والفتوى والشهادات[1].

أما من حيث العمل به فقد ذهب الجمهور إلى وجوب العمل بخبر الواحد وأنه وقع التعبُّدُ به ، وذهب آخرون – وفيهم الرافضة – إلى أنه لا يجب العمل بخبر الواحد ، وقيل : لا يُقْبل خبر الواحد في السُّنن والديانات ويقبل في غيره من أدلة الشرع ، وحكى الجويني عن بعض أهل العلم أنه لا يقبل خبر الواحد إلا بقرينة تنضم إليه .

واختلف القائلون بعدم وجوب العمل بخبر الواحد في المانع من القبول ، فقيل : منع منه العقل ، وقال القاشاني من أهل الظاهرُ والشيعة : مَنَع منه الشرع ، فقالوا : إنه لا يفيد إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحقّ شيئًا ، وأجيب عن هذا القول بأنه عام مخصص بما ثبت في الشريعة من العمل بأخبار الآحاد[2].

قال الإمام الغزالي في هذا : أنكر منكرون جوازَ التعبد بخبر الواحد عقلاً ، فضلاً عن وقوعه سمعًا ، فيقال لهم : مَنْ أين عرفتم استحالته ؟ أبالضرورةِ ونحن نخالفكم فيه ولا نِزَاعَ في الضرورة ، أو بدليلٍ ؟ ولا سبيلَ لهم إلى إثباته ؛ لأنه لو كان محالاً لكان يستحيل ؛ إما لذاته أو لمفسدة تتولد منه ، ولا يستحيل لذاته ولا التفات إلى المفسدة ، ولا نُسَلم أيضًا لو التفتنا إليها فلابد من بيان وجه المفسدة ، فإن قيل : وجه المفسدة أنْ يروي الواحدُ خبرًا – مثلاً – في سفك دم أو في استحلال بُضْع (جماع) ، وربما يكذب فَيُظَنّ أنّ سفك الدم هو بأمر اللّه تعالى – ولا يكون بأمره – فكيف يجوز الهجومُ بالجهل . ومَنْ شككنا في إباحة بضعه وسفك دمه فلا يجوز الهجومُ عليه بالشك فيقبح من الشارع حوالَةُ الخلق على الجهل واقتحام الباطل بالتوهم .

والجواب : أن هذا السؤال إنْ صَدَرَ ممن ينكر الشرائعَ فنقول له : أي استحالة

(1) شرح تنقيح الفصول ص 356.

(2) إرشاد الفحول ص 49 ، وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج 2 ص 58 ، وأصول السرخسي ج 1 ص 321، 322 ، والتبصرة في أصول الفقه للفيروزابادي ص 303 ، والمحصول للرازي ج 2 ص 170– 179.

في أن يقول اللّه تعالى لعباده : جعلتُ ظنكم علامةً وجوبِ العمل كما جعلتُ زوالَ الشمس علامةً وجوبِ الصلاة ؟ فيكون نفسُ الظنّ علامةَ الوجوب ، والظن مدرك بالحس وجودُه ، فيكون الوجوب معلومًا ، فمن أتى بالواجب عند الظن فقد امتثل قطعًا وأصاب ، فإذا جاز أن يُجْعل الزوالُ علامةً فلم لا يجوز أن يُجْعل الظنّ علامةً ، ويقال له : إذا ظننتَ صِدْقَ الراوي والشاهد والحالف فاحكم به ولستَ متعبدًا بمعرفة صدقه ، لكن بالعمل عند ظَنٍّ صِدْقه ، وأنت مصيبٌ وممتثل ، صَدَقَ أو كَذَبَ، ولست متعبدًا بالعلم بصدقه ولكن بالعمل عند ظنك الذي تُحِسُّه من نفسك.

أما إذا صدر هذا من مُقِرٍّ بالشرع فلا يتمكن منه ؛ لأنه تَعَبَّد بالعمل بالشهادة، والحكم والفتوى ، ومعاينة الكعبة وخبر الرسول ﷺ ، فهذه خمسة ، ثم الشهادة قد يُقطع بها كشهادة الرسول ﷺ والأنبياء صلوات اللّه عليهم ، وقد يظن ذلك كشهادة غيرهم ثم أُلْحِقَ المظنونُ بالمقطوع به في وجوب العمل ، وكذلك فتوى النبي ﷺ وحكمُه مقطوعٌ به ، وفتوى سائر الأئمة ، وحكمُ سائر القضاة مظنونٌ وأُلْحِقَ بالمعلوم ، والكعبة تعلم قطعًا بالعيان وتُظَنّ بالاجتهاد . وعند الظن يجب العمل كما يجب عند المشاهدة ، وكذلك خبر الرسول ﷺ يَجِبُ العملُ به عند التواتر ، فلم يستحيل أن يُلْحَقَ المظنونُ بالمعلوم في وجوب العمل خاصة ؟[1].

وجدير بالذكر هنا أنّ خبر الواحد قد ذهب الجمهورُ إلى وجوب العمل به وأنه قد وقع التعبُّدُ به ، لكنهم اختلفوا في طريق إثباته ، فالأكثر منهم قالوا : يجب بدليل السمع ، وقال أحمد بن حنبل والقفال وأبو الحسين البصري من المعتزلة وأبو جعفر الطوسي من الإمامية والصيرفي من الشافعية : إن الدليل العقلي دَلّ على وجوب العمل ؛ لاحتياجِ الناس إلى معرفة بعض الأشياء من جهة الخبر الوارد عن الواحد ، وأما دليل السمع فقد استدلوا من الكتاب بمثل قوله تعالى : ﴿ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ ﴾[2] ، وبمثل قوله تعالى: ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ ﴾[3].

(1) المستصفى ج 1 ص 93، 94.
(2) سورة الحجرات الآية (6) .
(3) سورة التوبة الآية (122).

واستدلوا من السنة بمثل قصة أهل قُبَاء لما أتاهم واحدٌ فأخبرهم أن القبلة قد تَحَوَّلَتْ ، فتحولوا وبلغ ذلك النبيَّ ﷺ فلم يُنكر عليهم وكذلك إرساله ﷺ الفردَ من الرسل يدعو الناسَ إلى الإِسلام .

واستدلوا من الإجماع ، بإجماع الصحابة والتابعين على الاستدلال بخبر الواحد ، وشاع ذلك وذاع ولم يُنكره أحدٌ ، ولو أنكره منكرٌ لَنُقِلَ إلينا ، وذلك يُوجِب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح ، وقال ابن دقيق العيد في هذا : ومَنْ تتبع أخبار النبي ﷺ والصحابةِ والتابعين وجمهورِ الأمة - ما عدا هذه الفرقة اليسيرة - عَلِمَ ذلك قطعًا .

قال القرطبي في تأويل قوله تعالى : ﴿ سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِي كَانُواْ عَلَيْهَاۚ ﴾ [1] : في هذه الآية دليل على جواز القطع بخبر الواحد ، وذلك أن استقبال بيت المقدس كان مقطوعًا به من الشريعة عندهم ، ثم إن أهل قباء لما أتاهم الآتي وأخبرهم أن القبلة قد حولت إلى المسجد الحرام ، قبلوا قوله واستداروا نحو الكعبة فتركوا المتواتر بخبر الواحد وهو مظنون ، وقد اختلف العلماء في جوازه عقلاً ووقوعه . والمختار جواز ذلك عقلاً لو تعبد الشرع به ، ووقوعًا في زمن الرسول ﷺ بدليل قصة قباء ، وبدليل أنه كان - عليه السلام - ينفذ آحاد الولاة إلى الأطراف وكانوا يبلغون الناسخ والمنسوخ جميعًا[2].

أما مَنْ خالف في العمل بخبر الواحد فإنه لم يَأْتِ بشيء يَصْلُح للتمسك به ، ومَنْ تتبع عمل الصحابة من الخلفاء وغيرهم وكذا تتبع عمل التابعين وتابعيهم بأخبار الآحاد ، وَجَدَ ذلك في غاية الكثرة ، وإذا وقع مِنْ بعضهم الترددُ في العمل به في بعض الأحوال ، فذلك إنما كان لأسباب خارجة عن كونه خبرَ واحدٍ ، وذلك كَرِيبَةٍ في الصحة أو تُهْمَةٍ للراوي أو وجود مُعَارِض راجح أو نحو ذلك[3] .

(1) سورة البقرة الآية (142) . (2) انظر تفسير القرطبي 2/ 151 .

(3) إرشاد الفحول ص 49 ، وانظر حاشية التفتازاني ج 2 ص 58 ، وانظر التبصرة في أصول الفقه للفيروزابادي ص 303.

وخبر الآحاد ينقسم إلى أقسام ، فمنها خبر الواحد ، وهو ما تقدم ذكره .

والثاني : المستفيض ، وهو ما رواه ثلاثةٌ فصاعدًا ، وقيل : ما زاد على الثلاثة والمختار عند الشافعية أنّ المستفيض ما يَعُدُّه الناس شائعًا .

والثالث : المشهور ، وهو ما بيناه سابقًا .

وقال فيه الشوكاني : المشهور ما اشْتُهِرَ ولو في القرن الثاني أو الثالث إلى حدٍّ ينقله ثقاتٌ لا يُتَوَهَّـم تواطؤهم على الكذب ، ولا يُعتبر الشهرةُ بعد القرنين ، وهو قول الحنفية[1].

شروط العمل بخبر الواحد

العمل بخبر الواحد له شروط ، منها ما يرجع إلى المخبِر (الراوي) ، ومنها ما يرجع إلى المخبر به وهو مدلولُ الخبر ، ومنها ما يرجع إلى الخبرِ نفسِه ، وهو اللفظ الدال .

الشروط الراجعة إلى الراوي

ثمة شروط خمسة ترجع إلى راوي خبر الواحد :

الأول : التكليف ، ومناطه العقل ، فلابُدّ مِن اشتراط العقل في الراوي ليكون قوله كلامًا معتبرًا ، فالكلام المعتبر شرعًا ما يكون عن تمييز وبيان ، لا عن تلقين وهذيان ، وعلى هذا لا تقبل روايةُ الصبي والمجنون ، وقد أجمع الصحابة على عدم الرجوع إلى الصبيان مع أنّ فيهم مَنْ كان يطلع على أحوال النبوة ، وقال الغزالي : محل الخلاف في المراهق المتثبت في كلامه، أما غيره فلا يُقْبل قطعًا ، وهذا الاشتراط إنما هو باعتبار وقت الأداء للرواية، أما لو تحملها صبيًّا وأدّاها مكلفًا فقد أجمع السلفُ على قبولها كما في رواية ابن عباس والحسين ومَنْ كان مماثلاً لهم[2].

(1) إرشاد الفحول ص 49 ، وأصول السرخسي ج 1 ص 92 .

(2) إرشاد الفحول ص 50 ، وأصول السرخسي ج 1 ص 345 ، وحاشية التفتازاني ج 2 ص 61 ، والمستصفى ج 1 ص 100 ، وشرح تنقيح الفصول ص 358.

الشرط الثاني : الإسلام ، فلا تقبل رواية الكافر كاليهودي أو النصراني أو غيرهما من أهل مِلل الكفر وهذا بالإجماع . قال الرازي في ذلك: أجمعت الأمةُ على أنه لا تقبل رواية الكافر ؛ سواء عُلِمَ من دينه الاحترازُ عن الكذب أو لم يُعْلَم.

وإنما اشْتُرِط الإسلام في الراوي ؛ لانتفاءِ تهمة الكذب لا باعتبار نقصان حال ، بل باعتبار زيادة شيء فيه يدل على كذبه في خبره ؛ وذلك لأن الكلام هنا في الأخبار التي يثبت بها أحكام الشرع ، والكفار يُعَادوننا في أصل الدين بغير حقّ على وجه نهاية في العداوة ، فيحملهم ذلك على السَّعْي من أجل هَدْم الدين بإدخال ما ليس فيه[1] وقد أشار الله إلى ذلك بقوله : ﴿ لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ ﴾[2] ، فهم لا يقصرون في الإفساد على المسلمين وقد ظهر منهم هذا بطريق الكتمان فهم كتموا نَعْتَ رسول الله ﷺ ونُبُوَّتَه من كتابه بعدما أُخِذَ عليهم الميثاق بإظهار صفته ، فلا يؤتمنون على الرواية بكذبهم فيها ؛ ومن أجل ذلك شرط الإسلام في الراوي ليكون خبرُه حجةً[3].

الشرط الثالث : الضبط ، ومعناه في اللغة : حكم كلي ينطبق على جزئياته[4] ويراد به في اصطلاح العلماء من المحدثين وغيرهم أنه الثقة المتثبت مما يحفظه ويرويه فلا يعتريه كثرةُ خطأ أو غَفْلة[5]. وهذا شرطٌ معتبر من أجل العمل بخبر الواحد ، فلابد أن يكون الراوي ضابطًا لما يرويه ؛ ليكون المرويُّ له على ثقة منه في حفظه وقلة غلطه وسهوه ، فإن كان كثير الغلط والسهو رُدَّتْ روايتُه إلا فيما علم أنه لم يغلط فيه ولا سَهَا عنه . وإن كان قليل الغلط فإنَّ خبره يُقْبل إلا فيما يعلم وأن الراوي غلط فيه ، قال الترمذي (رحمه الله) : كلُّ مَنْ كان متهمًا في الحديث بالكذب أو كان مُغفلاً يخطئ الكثير ، فالذي اختارَه أكثرُ أهلِ الحديث من الأئمة أن لا يشتغل بالرواية عنه .

---

(1) إرشاد الفحول ص 50 ، وأصول السرخسي ج 1 ص 346 ، والمستصفى ج 1 ص 100 ، وشرح تنقيح الفصول ص 359 ، وحاشية التفتازاني ج 2 ص 62 ، والمحصول للرازي ج 2 ص 195.

(2) سورة آل عمران الآية (118) .

(3) أصول السرخسي ج 1 ص 346 ، وانظر المحصول للرازي ج 2 ص 195 وما بعدها .

(4) المعجم الوسيط ج 1 ص 533.

(5) المستصفى ج 1 ص 100 ، والرسالة للشافعي ص 370 ، وحاشية التفتازاني ص 63 ، وأصول السرخسي ج 1 ص 345 ، وشرح تنقيح الفصول ص 359.

وجملة القول : أن الأحوال بالنسبة للراوي من حيث الضبط ثلاثة :

أولها : أن يغلب خطؤه وسَهْوُه على حفظه فيكون مردودَ الرواية إلا فيما عُلِمَ أنه لم يخطئ فيه .

الثاني : أن يغلب حفظُه على خطئه وسَهْوِه فإنه مقبولٌ ، إلا فيما عُلِمَ أنه أخطأ فيه .

الثالث : أن يستوي في الراوي غلبةُ حفظه وغلبةُ خطئه وسهوه ، فثم خلاف بين العلماء ، فقد قيل : يُقبل ؛ لأن جهة التصديق راجحةٌ في خبره لعقلِه ودينِه ، وقيل : يرد . وقيل : يقبل خبره إذا كان مُفَسَّرًا وهو أن يَذْكر مَنْ روى عنه ويعين وقت السماع عنه وما أشبه ذلك وإلا لم يُقْبل ، وقد حكي ذلك عن الشافعي .

وقد أطلق جماعة من المصنفين في علوم الحديث أن الراوي إن كان تام الضبط مع بقية الشروط المعتبرة فإن حديثه من قسم الصحيح ، وإنْ خَفّ ضبطُه فإنَّ حديثه من قسم الحسن ، وإن كثر غلطه فإنّ حديثه من قسم الضعيف . ويقيد هذا بما إذا لم يُعْلم بأنه لم يخطئ[1].

وخلاصة ذلك أنه يشترط الضبطُ في الراوي لخبر الواحد ؛ لأنّ قبول الخبر باعتبار معنى الصدق فيه ، ولا يتحقق ذلك إلا بحسن ضبط الراوي من حين يَسْمع إلى حين يَرْوي ، فكان الضبط لما هو معنى هذا النوع من الكلام بمنزلة العقل الذي به يصح أصلُ الكلام شرعًا[2].

قال الشافعي في ذلك : ولا تقوم الحجةُ بخبر الخاصة حتى يجمع أمورًا : منها : أن يكون مَنْ حدّث به ثقةً في دينه ، معروفا بالصدق في حديثه ، عاقلاً لما يُحَدِّث به ، عالماً بما يُحيل معانيَ الحديث من اللفظ ، وأن يكون ممن يؤدي الحديث بحروفه كما سَمِعَ لا يحدث به على المعنى[3].

---

(1) إرشاد الفحول ص 54 ، والمحصول للرازي ج 2 ص 202 ، 203 ، وشرح التلويح على التوضيح للتفتازاني ج 2 ص 6.

(2) أصول السرخسي ج 1 ص 345 والمحصول للرازي ج 2 ص 202، 203 ، وشرح التلويح على التوضيح للتفتازاني ج 2 ص 6 .

(3) الرسالة للشافعي ص 370 .

الشرط الرابع : العدالة . ويُستدل على اشتراطها بقوله تعالى : ﴿ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ ﴾(1) ، وهذا زجرٌ عن اعتماد قول الفاسق ، ودليلٌ على شرط العدالة في الرواية .

والعدالة في اللغة تعني الاستقامة ، يقال : طريق عدل ، أي : مستقيم . وتطلق العدالة على استقامة السيرة والدين .

واختلفوا في معني العدالة . فقالت الحنفية : العدالة نوعان ؛ ظاهرة وباطنة ، فالظاهرة تثبت بالدين والعقل ، على معنى أن مَنْ أصابها فهو عدل ظاهرًا ؛ لأنهما يحملانه على الاستقامة ويدعوانه إلى ذلك . والباطنة لا تُعْرف إلا بالنظر في معاملات المرء ، وقالوا : من ارتكب كبيرةً فإنه لا يكون عدلاً في الشهادة ، وفيما دون الكبيرة من المعاصي إن أصَرَّ على ارتكاب شيء منها لم يكن مقبول الشهادة ، وكان ينبغي أن لا يكون مقبول الشهادة أصَرَّ أو لم يُصِرّ ؛ لأنه فاسقٌ بخروجه عن الحد المحدود له شرعًا ، والفاسق لا يكون أهلاً في الشهادة . وجملة القول في معنى العدالة عند الحنفية : أنها عبارة عن الإسلام مع عدم الفسق(2).

قال الرازي في المحصول في تعريف العدالة : هي هيئةٌ راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعًا حتى تحصل ثقة النفس بصدقه ، ويُعتبر فيها الاجتنابُ عن الكبائر وعن بعض الصغائر كتطفيفٍ بالحبة وسرقةِ باقةٍ من البقل ، وعن المباحات القادحة في المروءة كالأكل في الطريق والبول في الشارع وصحبة الأراذل والإفراط في المزاح ، والضابط فيه أن كل ما لا يُؤْمَن معه من جراءته على الكذب يَرد الرواية وما لا فلا(3).

قال القرافي : العدالةُ اجتنابُ الكبائر وبعضِ الصغائر والإصرار عليها والمباحاتِ القادحة في المروءة(4).

وقال ابن الحاجب : العدالة هي محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى

---

(1) سورة الحجرات الآية (6) .

(2) أصول السرخسي ج 1 ص 351 ، والمحصول للرازي ج 2 ص 196 ، وما بعدها ، وشرح التلويح على التوضيح ج 2 ص 6 .

(3) إرشاد الفحول ص 51 ، والمحصول للرازي ج 2 ص 196 . (4) شرح تنقيح الفصول ص 361 .

والمروءة ، ليس معها بدعة وتتحقق باجتناب الكبائر وتَرْكِ الإصرار على الصغائر وبعض الصغائر وبعض المباح ، وقد اضطُرِب في الكبائر ، فرُوي عن ابن عمر أنها الشرك بالله وقتل النفس ، وقذف المحصنة ، والزنا ، والفرار من الزحف ، والسحر ، وأكل مال اليتيم ، وعقوق الوالدين ، وأذى المسلمين ، والإلحاد في الحرم . وزاد أبو هريرة : أكل الربا . وزاد علي (رضي الله عنه) السرقة ، وشرب الخمر . وقيل : ما تَوَعَّد الشارعُ عليه بخصوصه . وأما بعض الصغائر فما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة ، وبعض المباح كاللعب بالحمام والاجتماع مع الأراذل والحرف الدنية مما لا يليق به ولا ضرورة[1].

وقال الشوكاني في ذلك : الأولى أن يقال في تعريف العدالة : إنها التمسك بآداب الشرع فمن تمسك بها فعلاً وتركًا فهو العدْل المرضيُّ ، ومَنْ أخل بشيء منها ، فإن كان الإخلال بذلك الشيء يقدح في دين فاعله أو تاركه كفعل الحرام وترك الواجب ، فليس بعدل ، وأما اعتبار العادات الجارية بين الناس المختلفة باختلاف الأشخاص والأزمنة والأمكنة والأحوال ، فلا مدخَلَ لذلك في هذا الأمر الديني الذي تنبني عليه قنطرتان عظيمتان وجسران كبيران ، وهما الرواية والشهادة . نعم ، مَنْ فعل ما يخالف ما يَعُدُّه الناس من المروءة عرفًا لا شرعًا فهو تاركٌ للمروءة العُرْفية ، ولا يستلزم ذلك ذهابَ مروءته الشرعية[2].

وقال الغزالي : والعدالة عبارة عن استقامة السيرة والدين ، ويرجع حاصلُها إلى هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعًا حتى تحصل ثقة النفوس بصدقه فلا ثقة بقول مَنْ لا يخاف الله تعالى خوفًا وازعًا عن الكذب ، ثم لا خلاف في أنه لا تشترط العصمة من جميع المعاصي ، ولا يكفي - أيضًا - اجتنابُ الكبائر بل من الصغائر ما يَرُدُّ كسرقة بصلة وتطفيف في حبة قصْدًا ، وبالجملة كل ما يدل على ركاكة دينه إلى أن يستجرئ على الكذب بالأغراض الدنيوية . كيف وقد شُرِطَ في العدالة التوَقِّي عن بعض المباحات القادحة في المروءة نحو الأكل في الطريق والبول في الشارع وصحبة الأراذل ، وإفراط المزاح .

(1) حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج 2 ص 63 .
(2) إرشاد الفحول ص 52 .

والضابط في ذلك فيما جاوز محل الإجماع : أنْ يُرَدّ إلى اجتهاد الحاكم ، فما دل عنده على جراءته على الكذب رَدّ الشهادة به ، وما لا فلا[1].

الشرط الخامس : أن لا يكون الراوي مُدَلِّسًا ؛ سواء كان التدليس فى المتن أو في الإسناد ، أما التدليس في المتن فهو أن يزيد في كلام رسول الله ﷺ كلام غيره فيظن السامعُ أنّ الجميع من كلام رسول الله ﷺ .

وأما التدليس في الإسناد فهو على أنواع :

الأول : أن يكون في إبدال الأسماء ، فَيُعَبِّر عن الراوي وعن أبيه بغير اسميهما وهذا نوعٌ من الكذب .

الثاني : أن يُسَمِّيه بتسميةٍ غير مشهورة ، فيظن السامعُ أنه رجلٌ آخر غير الذي قَصَدَه الراوي ، وذلك كمن يكون مشهورًا باسمه فيذكره الراوي بكنيته أو العكس ؛ إيهامًا للمرويِّ له بأنه رجلٌ آخر غير ذلك الرجل .

الثالث : أن يكون التدليس باطراح اسم الراوي الأقرب وإضافة الرواية إلى مَنْ هو أبعد منه ، وذلك كنحو أن يترك شيخَه ويَرْوي الحديثَ عن شيخ شيخِه . فإنْ كان المتروك ضعيفًا فذلك من الخيانة في الرواية ولا يفعله إلا مَنْ ليس بكاملِ العدالةِ ، وإن كان المتروكُ ثقةً وتَرَكَ ذكْرَه لغرضٍ من الأغراض التي لا تُنَافي الأمانةَ والصدقَ ولا تتضمن التغريرَ على السامع - فلا يكون ذلك قادحًا في عدالة الراوي .

والحاصل أنّ مَنْ كان ثقةً واشتهر بالتدليس فلا يقبل إلا إذا قال : حدثنا أو أخبرنا أو سمعت ؛ وذلك لاحتمال أن يكون قد أسقط مَنْ لا تقوم الحجة بمثله[2].

* * *

---

(1) المستصفى ج 1 ص 100.

(2) إرشاد الفحول ص 55 ، والمحصول للرازي ج 2 ص 231.

الشروط التي ترجع إلى مدلول الخبر

وهي جملةُ شروطٍ :

الأول : أنْ لا يَستحيل وجودُ المدلول في العقل ، فإنْ أحاله العقل رُدَّ .

الثاني : أن لا يكون مخالفًا لنصٍّ مقطوعٍ به على وجه لا يمكن الجمع بينهما بحال .

الثالث : أن لا يكون مخالفًا لإجماع الأمة عند من يقول بأنه حجة قطعية ، وأما إذا خالف القياس القطعي فقد قال الجمهور : إنه مُقدم على القياس ، وقيل غير ذلك[1] .

الشروط التي تَرْجع إلى لفظ الخبر

ويتعلّق ذلك بحال الراوي في نقل ما يَسْمع ، وله في ذلك جملة أحوال منها :

الحال الأول : أن يرويه بلفظه ، فإن كان كذلك فقد أدّى الأمانة مثلما سمعها ، أما لو كان النبي ﷺ قد قاله جوابًا عن سؤال ، فإن كان الجواب مستغنيًا عن ذكر السؤال فإنه يجوز للراوي أن يترك السؤال ، فهو بذلك مُخَيَّرٌ بين ذكر السؤال أو تركه ، وذلك كقوله - عليه الصلاة والسلام - : « هو الطهور ماؤه الحل ميتته » ، وهذا الحديث وقع جوابًا عن سؤال كما في الموطأ أن أبا هريرة (رضي اللّه عنه) قال : « جاء رجل » ، وفي مسند أحمد : « من بنى مُدْلج » ، وعند الطبراني « اسمُه عبد اللّه » إلى رسول اللّه ﷺ فقال : يا رسول اللّه ، إنا نركب البحر ونحمل معنا القليلَ من الماء ، فإنْ توضّأنا به عطشنا ، أفنتوضأ به ؟ ، » وفي لفظ أبي داود : « بماء البحر » . فقال رسول اللّه ﷺ : « هو الطهور ماؤه ، الحِلُّ ميتتُه »[2].

---

(1) إرشاد الفحول ص (55) .

(2) انظر سبل السلام للصنعاني ج 1 ص 15 ، والحديث رواه الترمذي 69 ، والنسائي 59 و 332 و4350 ، وأبو داود 83، وابن ماجة 386 و 387 و 388 ، ومسند أحمد 7192 و (8518) و 8855 ، وموطأ مالك 43 ، وسنن الدارمي 729 و 2011 .

أما إن كان الجواب غَيْرَ مُسْتَغْنٍ عن ذكر السؤال فلابُدّ من ذكر السؤال ، وذلك كسؤاله ﷺ عن بيع الجمع[1] بالجنيب[2] فقال ﷺ : «لا تَفْعل ، بِعِ الجمع بالدراهم ، ثم ابتع بالدراهم جَنيبًا » . وكذلك الميزان ، وهو ما أخرجه الشيخان عن أبي سعيد وأبي هريرة (رضي اللّه عنهما) أن رسول اللّه ﷺ استعمل رجلاً على خيبر ، فجاء بتمر جنيب ، فقال رسول اللّه ﷺ : « أَكُلُّ تمر خيبر هكذا ؟ » فقال : لا واللّهِ يا رسول اللّه ، إنا لنأخذ الصاعَ من هذا بالصاعين ، والصاعين بالثلاثة ، فقال النبي ﷺ : « لا تَفْعل بِعِ الجمع » الحديث [3].

وبذلك لابد من ذكر السؤال في الحديث؛ لأن الجواب لا يَستغني عن السؤال[4].

الحال الثاني : أن يرويه بغير لفظه ، بل يرويه بمعناه ، فثمة تفصيل للعلماء في جواز ذلك أو عدمه ، وفي ذلك جملة أقوال منها :

أولاً : جواز ذلك مِنْ عارفٍ بمعاني الألفاظ ، أما إذا لم يكن عارفًا فإنه لا يجوز له الروايةُ بالمعنى ، قال الإمام الشافعي في هذا الصدد : ولا تقوم الحجة بخبر الخاصة حتى يجمع أمورًا ، منها : أن يكون مَنْ حَدَّث به ثقةً في دينه ، معروفًا بالصدق في حديثه ، عاقلاً لما يُحَدِّثُ به ، عالماً بما يُحِيلُ معاني الحديث من اللفظ[5] وأن يكون ممن يؤدي الحديثَ بحروفه كما سَمِعَ لا يُحَدِّث به على المعنى ؛ لأنه إذا حدث به على المعنى وهو غير عالم بما يحيل معناه لم يَدْرِ لعلّه يحيل الحلالَ إلى الحرام ، وإذا أداه بحروفه فلم يَبْقَ وجهٌ يخاف فيه إحالته الحديث .

وقال الشافعي رحمه اللّه أيضًا : وقد قال بعض التابعين : لقيتُ أناسًا من

---

(1) الجمع : التمر الرديء . انظر سبل السلام ج 3 ص 38 .

(2) الجنيب : التمر الجيد ، وقيل الصلب ، وقيل الذي أخرج حشفه ورديئه ، وقيل غير ذلك . انظر سبل السلام ج 3 ص 38 .

(3) الحديث رواه البخاري في صحيحه برقم 2202، 2302، 4247 ومسلم 1593 ، والنسائي 4553 . ومالك في الموطأ 1314.

(4) إرشاد الفحول ص 57.

(5) المراد بذلك أن الشرط أحد أمرين : إما أن يكون الراوي يروي الحديث بلفظه كما سمع ، أو يكون عالماً بالمعنى إذا رواه بالمعنى ولم يؤد اللفظ . انظر تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر على الرسالة للشافعي ص 370 ، والمحصول للرازي ج 2 ص 231 .

أصحاب رسول الله ﷺ فاجتمعوا في المعنى واختلفوا عليَّ في اللفظ ، فقلت لبعضهم ذلك فقال : لا بأس ما لم يُحِلِ المعنى [1].

واشترط بعض العلماء لجواز ذلك أن يأتي الراوي بلفظ مُرادف كالجلوس مكان القعود أو العكس ، ومنهم مَنْ شرط أن يكون ما جاء مساويًا للأصل من حيث الجلاء والخفاء ، فلا يأتي مكانَ الجلي بما هو دونه في الجلاء ، ولا مكان العام بالخاص ، ولا مكان المطلق بالمقيد ، ولا مكان الأمر بالخبر ولا عكس ذلك .

وشرط بعضهم أن لا يكون الخبر مما تعبَّدَنا اللّهُ بلفظه ، وذلك كألفاظ الاستفتاح والتشهد في الصلاة ، وهذا ما لابد منه .

وشرط بعضُهم أن لا يكون الخبر من باب المتشابه كأحاديث الصفات ، وقد حُكِيَ الإجماعُ على هذا .

وشرط بعضهم أن لا يكون الخبر من جوامع الكَلِم ، فإن كان من جوامع الكَلِم فإنه لاتجوز روايتُه بالمعنى ، وذلك كقوله ﷺ : «إنما الأعمال بالنيات »[2] ، وقوله « من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه »[3] ، وقوله « الحربُ خُدْعَة »[4] ، وقوله « الخراج بالضمان »[5]، وقوله : « العجماء جبار »[6] وقوله : « الحياء من الإيمان »[7]، وقوله « الدين النصيحة » [8]، ونحو ذلك من جوامع الكَلِم التي قالها رسول الله ﷺ والتي يَعِزُّ على الرواي أن يُعَبِّرَ عنها بغيرها ، فمثل ذلك لا تجوز روايتُه بالمعنى .

جاء في حاشية التفتازاني قوله : اختلف في جواز نقل الحديث بالمعنى ، والنزاع

---

(1) الرسالة للشافعي ص 275 . (2) رواه البخاري (2/1) والترمذي برقم (1647) وغيرها .

(3) رواه الترمذي 2317 و 2318 ، وابن ماجة 3976 ، ومسند أحمد 1739 ، ومالك في الموطأ 1672 .

(4) رواه البخاري 3028 و 3029 و 3030 و 3611 و 6930 ، ومسلم 1066 و 1739 و 1740 ، والترمذي 1675، وأبو داود 2636 ، وابن ماجة 2833 ، وأحمد 617 و 699 .

(5) رواه الترمذي 1285 ، والنسائي 4490 ، وأبو داود 3508 ، وابن ماجة 2243 ، وأحمد 23704 .

(6) رواه البخاري في صحيحه برقم 1499 ، والنسائي في سننه 2497 وأحمد في مسنده 7080 ، ومالك في الموطأ 1622 .

(7) الحديث رواه البخاري في صحيحه 24 و 6118 ، ومسلم 36 ، والترمذي 2009 و 2615 ، والنسائي 5033، وأبو داود 4795 ، وابن ماجة 4184 ، وأحمد 4540 و 5161 ، ومالك في الموطأ 1679 .

(8) الحديث رواه مسلم 55 ، والترمذي 1926 ، والنسائي 4197 ، وأبو داود 4944 ، وأحمد 3271 ، و7894 ، والدارمي 2754 .

فيمن هو عارف بمواقع الألفاظ ، وأما غيره فلا يجوزُ منه اتفاقًا ، والمختار جوازه ، مع أن الأولى نَقْلُه بصورته ما أمكن .

وقيل : إنما يجوز بلفظٍ مُرادف ، أي : بتبديل لفظه بما يرادفه ، وروي عن ابن سيرين وأبي بكر الرازي مَنْعُه ووجوبُ نقْلِه بصورته ، وروي عن مالك أنه كان يشدد في الباء والتاء في مثل : باللّهِ ، وتاللّهِ ، فلا يجوز أحدهما مكان الآخر مع ترادفهما ، وتوازيهما ، وحُمل تشديده ذلك على المبالغة في أنّ الأولى صورتُه (الحديث) لا أنه يجب صورتُه .

واستدل على ذلك بما نقل عنه من أحاديث في وقائع متحدة بألفاظ مختلفة ، والذى قاله (عليه الصلاة والسلام) واحدٌ قطعًا ، والباقيةُ نقِل بالمعنى ، وقد تكرر ذلك وشاع وذاع ولم ينكره أحدٌ ؛ فكان ذلك إجماعًا على جوازه عادة ، وكذلك بما روي عن ابن مسعود (رضي اللّه عنه) وغيره أنهم قالوا : قال رسول اللّه ﷺ كذا أو نحوه ، وذلك تصريحٌ بعدمِ تذكُّرِ اللفظ بعينه وأن المرويّ هو المعنى ولم ينكر عليهم أحدٌ ؛ فكان إجماعاً ، وكذلك فإنّ المقصود في التخاطب إنما هو المعنى ولا عِبْرَةَ باللفظ[1].

وجاء في أصول السرخسي قولُه : قال بعضُ أهل الحديث : مراعاةُ اللفظ في الرواية واجبٌ على وجه لا يجوز النقلُ بالمعنى من غير مراعاة اللفظ ، وذلك منقول عن ابن سيرين ، وقال جمهور العلماء : مراعاة اللفظ في النقل أولى . ويجوز النقل بالمعنى بعد حُسْنِ الضبط على تفصيل . وقد نقل ذلك عن الحسن والشعبي والنخعي .

أما من لم يُجَوِّز ذلك استدل بقوله - عليه السلام - : « نضّر اللّه امرأً سمع مقالتي فوعاها وأداها كما سمعها ، فَرُبَّ حاملِ فقهٍ إلى غير فقيه ، ورُبَّ حاملِ فقهٍ إلى مَنْ هو أفقه منه »[2]. فقد أمر بمراعاة اللفظ في النقل وبين المعنى فيه وهو تفاوت الناس في الفقه والفهم . واعتبارُ هذا المعنى يُوجب الحجر عن تبديل اللفظ بلفظ آخر .

وحجتنا في ذلك ما اشتهر من قول الصحابة : أمرنا رسول اللّه ﷺ بكذا ، ونهانا

---

(1) حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج 2 ص 70 .

(2) الحديث رواه الترمذي 2658 ، وأبو داود 3660 ، وابن ماجة 230 و 231 و 3056، وأحمد في مسنده 16296 .

عن كذا ، ولا يمتنع أحد من قبول ذلك إلا مَنْ هو متعنت ، وروينا عن ابن مسعود (رضي اللّه عنه) أنه كان إذا روى حديثًا قال نحو هذا ، أو قريبًا منه ، أو كلامًا هذا معناه ، وكان أنس (رضي اللّه عنه) إذا روى حديثًا قال في آخره : أو كما قال رسول اللّه ﷺ . فدل أن النقل بالمعنى كان مشهورًا فيهم ؛ وهذا لأنّ نَظْمَ الحديثِ ليس بمعجز والمطلوب منه ما يتعلّق بمعناه وهو الحكم من غير أن يكون له تعلّقٌ بصورة النظم ، وقد علمنا أن الأمر بالتبليغ لما هو المقصود به ، فإذا كمل ذلك بالنقل بالمعنى كان ممتثلاً لما أمر به من النقل لا مرتكبًا للحرام ، وإنما يعتبر النظم في نقل القرآن ؛ لأنه معجز .

إذا عرفنا هذا فنقول : الخبر إما أن يكون محكمًا له معنى واحد معلوم بظاهر المتن ، أو يكون ظاهرًا معلوم المعنى بظاهره على احتمال شيء آخر كالعامِ الذي يحتمل الخصوصَ ، والحقيقة التي تحتمل المجازَ ، أو يكون مُشْكِلاً أو مشتركًا ، أو يكون مجملاً أو يكون متشابهًا أو يكون من جوامع الكلم .

فأما المحكم فيجوز نقلُه بالمعنى لكل مَنْ كان عالمًا بوجوه اللغة ؛ لأنّ المراد به معلوم حقيقة .

وأما الظاهر فلا يجوز نقلُه بالمعنى إلا لمن جمع إلى العلم باللغة العلْمَ بفقه الشريعة .

وأما المشكل والمشترك فلا يجوز فيهما النقلُ بالمعنى أصلاً ؛ لأنّ المراد بهما لا يُعْرف إلا بالتأويل والتأويلُ يكون بنوعٍ من الرأي فلا يكون حجةً على غيره .

وأما المجمل فلا يُتَصَوَّر فيه النقل بالمعنى ؛ لأنه لا يوقف على المعنى فيه إلا بدليل آخر ، والمتشابه كذلك .

وأما ما يكون من جوامع الكلم كقوله – عليه السلام – : « الخَرَاجُ بالضَّمانِ » وما أشبه ذلك فقد جوّز بعضُ مشايخنا (الحنفية) نَقْلَه بالمعنى على الشرط الذي ذكرنا في الظاهر .

قال السرخسي : الأصح عندي أنه لا يجوز ذلك ؛ لأن النبي – عليه السلام – كان مخصوصًا بهذا النظم على ما روي عنه أنه قال : « أوتيت جوامع الكلم »[1] ،

(1) والحديث رواه أحمد 7355و7576و8896، ورواه البخاري في صحيحه بلفظ «بعثت بجوامع الكلم» برقم 2977، ومسلم 523 بلفظ «أعطيت جوامع الكلم» والترمذي 1553 بلفظ مسلم، والنسائي 3087 بلفظ البخاري .

أي : خصصت بذلك ، فلا يقدر أحدٌ بعده على ما كان هو مخصوصًا به[1].

ثانيًا : المنع من الرواية بالمعنى مطلقًا ، بل يجب نَقْلُ اللفظ بصورته من غير فرقٍ بين العارف بمعاني الألفاظ وغير العارف ، وهو قول كثير من السلف وعلماء الحديث ، وذُكِرَ أنّ ذلك مذهبُ مالك ، ونقله الجويني عن معظم المحدثين وبعضِ الأصوليين ، وحكي عن الإمام فخر الدين الرازي ، وهو مذهب أهل الظاهر ، وقال به جماعةٌ من التابعين منهم ابن سيرين .

ولا ريب أن في هذا المذهب حَرَجًا ، وهو مخالف لما كان عليه السلف والخلف من الرواة مثلما نجده في كثير من الأحاديث التي يرويها جماعةٌ ، فإنّ غالبها بألفاظ مختلفة مع الاتحاد في المعنى المقصود[2] .

ثالثًا : التفصيل بين الأوامر والنواهي وبين الأخبار ، فتجوز الرواية بالمعنى في الأول دون الثاني . قال الماوردي : أما الأوامر والنواهي فتجوز روايتُها بالمعنى ، وذلك كقوله : « لا تبيعوا الذهبَ بالذهبِ »[3] وروي أنه نهى عن بيع الذهب بالذهب . وكذلك قوله ﷺ : « اقتلوا الأسودين في الصلاة » [4] ، وروي أنه أمر بقتل الأسودين في الصلاة ، وهذا جائزٌ بلا خلاف .

الحال الثالث : أن يَحذف الراويْ بعضَ لفظ الخبر ، فإن كان كذلك فإنه يُنْظر ، إن كان المحذوف مما يتعلّق بالمحذوف منه تعلقًا لفظيًا أو معنويًا ، فإنه لا يجوز من غير خلاف .

أما التعلقُ اللفظي فهو كالتقييدِ بالاستثناءِ والشرطِ والغايةِ والصفةِ ، وأما التعلق

---

(1) أصول السرخسي ج 1 ص 355- 357 .

(2) إرشاد الفحول ص 57 ، وأصول السرخسي ج 1 ص 355 ، وشرح تنقيح الفصول ص 369 ، وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج 2 ص 70.

(3) الحديث رواه البخاري في صحيحه 2175 ، ومسلم 1584 ، والترمذي 1241 ، والنسائي 4570 ، وأبو داود 3353 ، وأحمد 10623 و 10678 ، ومالك في الموطأ 1324 .

(4) الحديث رواه أبو داود 921. والأمر بقتل الأسودين في الصلاة رواه الترمذي 390 ، والنسائي 1202 ، وابن ماجة 1245 ، وأحمد 7138 .

المعنوي فهو كالخاص بالنسبة إلى العام ، وكالمقيد بالنسبة إلى المطلق ، وكالمبينٌ بالنسبة إلى المجمل ، وكالناسخ بالنسبة إلى المنسوخ ، فأيما حذف مما ذُكِرَ لا يجوز[1].

جاء في حاشية التفتازاني في هذا الصدد قوله : هل يجوز حذفُ بعض الخبر وروايةُ الباقي ؟.

الأكثر على أنه جائزٌ إذا كان مستقلًّا ؛ لأنهما كخبرين ، وأما إذا تعلق بالمذكور تعلقًا يُغَيِّر المعنى كما في الغاية نحو : لا تُبَاع النخلةُ حتى تزهى، أو الاستثناء نحو : لا يُبَاع مطعوم بمطعومٍ إلا سواء بسواء ، لم يَجُزْ حذفُه ؛ لاختلالِ المعنى المقصود [2].

الحال الرابع : أن يزيد الراوي في روايته للخبر على ما سمعه من النبي ﷺ ، فإن كان ما زاده الراوي يتضمن بيانَ سببِ الحديث أو تفسيرَ معناه : فهو جائز ، شريطة أن يُبَيِّـن الراوي ما زاده حتى يفهم السامعُ أن الزيادة من كلام الراوي ، قال الرازي في هذا الصدد : يجوز من الصحابي زيادةُ بيانِ السبب ؛ لأن الصحابي مشاهِدٌ للحال ، ولا يجوزُ ذلك من التابعي ، وأما تفسيرُ المعنى فإنه يجوز منهما .

وأجيب عن قوله بأنه لا وَجْهَ للاقتصار على الصحابي والتابعي في تفسير معنى الحديث فإنّ ذلك جائزٌ لكل مَنْ يعرف معناه معرفةً صحيحةً على مقتضى اللغة العربية ، وذلك شريطة أن يفصل بين الخبر المرويّ وبين التفسير الواقع منه بما يَفْهمه السامعُ[3].

أما إن كانت الزيادة من الراوي لا تتضمن بيانًا لسبب الحديث ولا تفسيرًا له ، فهي جائزةٌ بشرطها في الجملة[4].

قال الرازي في المحصول في هذه المسألة : الراويان إذا اتفقا على رواية خبر ، وانفرد أحدُهما بزيادةٍ وهما مِـمَّنْ يُقْبل حديثُه ، فإما أن يكون المجلس واحدًا ، أو متغايرًا ؛

---

(1) إرشاد الفحول ص 58 ، وانظر حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج 2 ص 72 .

(2) حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى ج 2 ص 72.

(3) إرشاد الفحول، وانظر المحصول للرازي ج 2 ص 233.

(4) المحصول للرازي ج 2 ص 233 ، وتيسير التحرير شرح الشيخ أمير باد شاه ج 3 ص 108- 112.

فإن كان متغايرًا قُبلت الزيادة ؛ لأنه لا يمتنع أن يكون الرسول (عليه الصلاة والسلام) ذكر الكلام في أحد المجلسين مع زيادة ، وفي المجلس الثاني بدون تلك الزيادة ، وإن كان كذلك فنقول : عدالة الراوي تقتضي قبولَ قولِه ولم يوجد ما يقدح فيه فَوَجَبَ قبولُه .

وإن كان المجلس واحدًا فالذين لم يَرْوُوا الزيادةَ ، إما أن يكونوا عددًا لا يجوز أن يَذْهلوا عما يَضْبطه الواحدُ أو ليسوا كذلك ؛ فإن كان الأول لم تقبل الزيادة وحُمِلَ أمرُ راويها على أنه يجوز مع عدالته أن يكون قد سمعها من غير النبي ﷺ وظنَّ أنه قد سمعها منه .

وإن كان الثاني فتلك الزيادة ، إما أن لا تكون مغيرةً لإعراب الباقي أو تكون ؛ فإن لم تُغَيِّرْ إعرابَ الباقي قُبِلَتِ الزيادةُ عندنا إلا أن يكون الممسك عنها أضبطَ من الراوي لها[1].

أنواع الحديث

أنواع الحديث كثيرةٌ نقتضب منها جملة أنواع ، نعرض لكل واحد منها بشيء من البيان :

الحديث الصحيح

الحديث الصحيح من حيث تعريفه ، هو : الحديث المُسْنَدُ الذى يتصل إسنادُه بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه ولا يكون شاذًا ولا معللاً ، وهذا هو الحديث الذي يحكم له بالصحة بلا خلافٍ بين أهل الحديث . وقد يختلفون في بعض الأحاديث لاختلافهم في وجودِ هذه الأوصاف أو في اشتراط بعضها كما في المرسل .

وخلاصة القول في حَدِّ الخبر الصحيح : أنه المتصل سَنَدُه بنقلِ العدلِ الضابط عن مثله حتى ينتهي إلى رسول الله ﷺ أو إلى منتهاه من صحابي أو مَنْ دونه ، ولا يكون شاذًا ولا مردودًا ولا معللاً بعلة قادحة ، وقد يكون مشهورًا أو غريبًا [2].

---

(1) المحصول للرازي ج 2 ص 233، 234 .

(2) الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث للحافظ ابن كثير ص 21 .

أول من جمع صحاح الحديث

أول من اعتنى بجمع الصحيح هو الإمام أبو عبد اللّه محمد بن إسماعيل البخاري ، ثم تلاه في ذلك صاحبُه وتلميذُه الإمام أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري ، فهما أصح كتب الحديث ، والبخاري أرجح ؛ لأنه اشترط في إخراجه الحديثَ في كتابه أن يكون الراوي قد عاصر شيخه وثبت عنده سماعُه منه .

أما مسلم فلم يشترط ثبوتَ السماع من الشيخ بل اكتفى بمجرد المعاصرة ، وعلى هذا يترجح صحيح البخاري على صحيح مسلم ، وهو قول الجمهور .

على أن البخاري ومسلمًا لم يَسْتَوعبا في صحيحيهما جميعَ الأحاديث الصحيحة ولا التزما ذلك ، فقد روي عن البخاري قوله : ما أدخلتُ في كتاب الجامع إلا ما صَحَّ وتركتُ من الصحاح ؛ لِمَلَالِ الطُّول ، وروي كذلك عن مسلم أنه قال : ليس كل شيء عندي صحيح وضعتُه هٰهنا - أي : في صحيحه - إنما وضعتُ هٰهنا ما أجمعوا عليه .

والمراد من قوله هذا أنه لم يضع في كتابه إلا الأحاديث التي وجد عنده فيها شرائط الصحيح المجمع عليه وإن لم يظهر اجتماعُها في بعضها عند بعضهم [1].

أما أحاديث الصحيحين من حيث العدد فقد قال ابن الصلاح : جميع ما في البخاري بالمكرر سبعة آلاف حديث ومائتان وخمسة وسبعون حديثًا ، وبغير المكرر فهي أربعة آلاف ، وقال الحافظ ابن حجر في مقدمة فتح البخاري : إن عدة ما في البخاري من المتون الموصولة بلا تكرار (2602) وأن عدة أحاديثه بالمكرر بما فيه من التعليقات والمتابعات واختلاف الروايات (9082) .

أما صحيح مسلم فجميع ما فيه من أحاديث بلا تكرار ، نحو أربعة آلاف[2].

---

(1) مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث ص 9، 10 .

(2) الباعث الحثيث ومعه شرح أحمد محمد شاكر ص 25 .

الزيادات على الصحيحين

قال الحافظ أبو عبد الله محمد بن يعقوب الأخرم وهو شيخ الحاكم صاحب المستدرك : قلّ ما يَفوت البخاريَّ ومسلمًا من الأحاديث الصحيحة ، وفي هذا القول نظرٌ ، فقد ناقشَه ابنُ الصلاح فقال : إن الحاكم قد استدرك عليهما أحاديثَ كثيرةً وإن كان في بعضِها مقال .

وقد خُرجت كتبٌ كثيرة على الصحيحين يؤخذ منها زيادات مفيدة وأسانيد جيدة ، كصحيح الأصبهاني وابن خزيمة وابن حبان البستي ، ويوجد كذلك في مسند الإمام أحمد من الأسانيد والمتون شيء كثير مما يوازي كثيرًا من أحاديث مسلم بل والبخاري أيضًا وليست عندهما ولا عند أحدهما ، بل ولم يخرجه أحدٌ من أصحاب الكتب ، وهم : أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة[1].

موطأ مالك

قال الإمام الشافعي (رحمه الله) : « لا أعلم كتابًا في العلم أكثر صوابًا من كتاب مالك » .

على أن الشافعي رحمه الله إنما قال ذلك قبل البخاري ومسلم ، وقد كانت كتب كثيرة مصنفة في ذلك الوقت في السنن ، لكن كتاب مالك وهو « الموطأ » كان أجلها وأعظمها نفعًا وإن كان بعضُها أكبر حجمًا منه وأكثر أحاديثَ .

وقد طلب المنصور الخليفة العباسي من الإمام مالك أن يجمع الناسَ على كتابه فلم يُجِبْه إلى ذلك ، وذلك من تمام علمه وتواضعِه وتقواه واتصافِه بالإنصاف ، وقال : إن الناس قد جمعوا واطلعوا على أشياء لم نطلع عليها[2].

إطلاقُ اسم « الصحيح » على الترمذي والنسائي

أطلق الحاكم والخطيب البغدادي على سنن الترمذي اسم « الجامع الصحيح »

(1) الباعث الحثيث ص 26، 27 .
(2) الباعث الحثيث ص 30، 31 .

وهذا تساهلٌ منهما ؛ فإن في سنن الترمذي أحاديثَ كثيرةً منكرة ، وكذلك أطلق على سنن النسائي اسم « صحيح » فإن في ذلك نظرًا . وقول الخطيب البغدادي : إن له شرطًا في الرجال أشدّ من شرط مسلم ، قولٌ غَيْرُ مُسَلَّم ؛ فإن في سنن النسائي رجالاً مجهولين ؛ إما عينًا أو حالاً ، وفيهم المجروح ؛ وفي سنن النسائي أحاديث ضعيفة ومعللة ومنكرة[1].

الكتب الخمسة

ويراد بها صحيح البخاري ومسلم وسنن أبي داود والترمذي والنسائي ، وقد قيل : إنه اتفق علىٰ صحة هذه الأصولِ علماءُ المشرق والمغرب ، وفي الحقيقة أن هذا القول تساهلٌ ، وقد أنكره ابن الصلاح وغيره . قال ابن الصلاح : وهي مع ذلك أعلى رتبة من كتب المسانيد ، كمسند الدارمي ، وأحمد بن حنبل ، وأبي يعلى والبزار وإسحق بن راهويه وغيرهم[2].

الحديث الحسن

هذا النوع من الحديث وَسَطٌ بين الصحيح والضعيف في نظر الناظر لا في نفس الأمر ، وقد عَسِرَ التعبير عنه ، وضَبْطُه على كثير من أهل هذا الفن ، وثمة تجشّمٌ من الكثير لحدّه ، فقد حَدَّه الخطابي على أنه : ما عُرِفَ مَخْرَجُه واشتهر رجالُه ، وقال : وعليه مدارُ أكثرِ الحديث وهو الذي يَقْبله أكثرُ العلماءِ ويَستعمله عامةُ الفقهاء .

وقد روي عن أبي عيسى الترمذي (رحمه الله) أنه يريد بالحسن أن لا يكون في إسناده مَنْ يُتَّهَمُ بالكذب ولا يكون حديثًا شاذًا .

وقال بعض المتأخرين : الحديث الذي فيه ضَعْفٌ قريب محتمل هو الحديث الحسن ويَصْلح العمل به ، ورُد ذلك القولُ بأنه مُشتبهم لا يشفي الغليل ، وليس فيما ذكره الترمذيُّ والخطابيُّ ما يَفْصِلُ الحسن من الصحيح .

وقال ابن الصلاح أيضًا : قد أمعنتُ النظرَ في ذلك والبحثَ جامعًا بين أطراف

---

(1) الباعث الحثيث ص 31 .

(2) الباعث الحثيث ص 33 .

كلامهم مُلاحِظًا مواقعَ استعمالِهم فتنقح لي واتضح أن الحديث الحسن قسمان :

أحدهما : الحديث الذي لا يخلو رجالُ إسنادِه مِنْ مستورٍ لم تتحقق أهليته ، غير أنه ليس مغفلاً كثير الخطأ فيما يرويه ، ولا هو متهم بالكذب في الحديث ، أي : لم يَظْهر منه تَعَمُّدُ الكذبِ في الحديث ولا سبب آخر مفسق ، ويكون متن الحديث مع ذلك قد عُرِفَ بأن رُوِيَ مثلُه أو نحوه من وجه آخر وأكثر حتى اعتضد بمتابعةِ مَنْ تابَعَ راويَه على مثله أو بما له من شاهد وهو ورود حديث آخر بنحوه ؛ فيخرج بذلك عن أن يكون شاذًا ومنكرًا . وكلام الترمذي على هذا القسم يتنزل .

القسم الثاني : أن يكون راويه من المشهورين بالصّدق والأمانة غير أنه لم يبلغ درجةَ رجال الصحيح ؛ لكونه يقصر عنهم في الحفظ والإتقان ، وهو مع ذلك يرتفع عن حال مَنْ يُعَدُّ ما ينفرد به من حديثه منكرًا ، ويعتبر في كل هذا – مع سلامة الحديث من أن يكون شاذًا ومنكرًا – سلامتُه من أن يكون معللاً[1].

الحديث الضعيف

كلُّ حديث لم يجتمع فيه صفاتُ الحديث الصحيح ولا صفات الحديث الحسن المذكورات فيما تقدم . فهو حديث ضعيف . وقد أطنب ابنُ حبان البستي في تقسيمه حتى بلغ به تسعةً وأربعين قسمًا ، لكن ما ذكر آنفًا هو ضابط جامع لكل ذلك .

وجملة ذلك : أن تعداد الحديث الضعيف من حيث فَقْدُه واحدةً من صفات الصحة أو أكثر أو جميعها إنما ينقسم إلى : الموضوع ، والمقلوب ، والشاذ ، والمعلل ، والمضطرب ، والمرسل ، والمنقطع ، والمعضل وغير ذلك مما يعرف في مَظَانِّه من كتب الحديث وعلومه [2].

(1) مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث ص 15، 16 .
(2) الباعث الحثيث لابن كثير ص 44 ، ومقدمة ابن الصلاح ص 20 .

الحديث المسند

ثمة أقوال في تعريف المسند ، فقد ذكر أبو بكر الخطيبُ الحافظ (رحمه اللّه) أن المسند عند أهل الحديث هو الذي اتصل إسنادُه من راويه إلى منتهاه ، وأكثر ما يستعمل ذلك فيما جاء عن رسول اللّه ﷺ دون ما جاء عن الصحابة وغيرهم .

وذكر الحافظ ابن عبد البر أنّ « المسند » ما رُفع إلى النبي ﷺ خاصة ، وقد يكون متصلاً مثل « مالك عن نافع عن ابن عمر عن رسول اللّه ﷺ » ، وقد يكون منقطعًا مثل « مالك عن الزهري عن ابن عباس عن رسول اللّه ﷺ » فهذا مُسْند ؛ لأنه أُسْنِدَ إلى رسول اللّه ﷺ ، وهو منقطع ؛ لأن الزهري لم يسمع من ابن عباس (رضي اللّه عنهم) جميعًا[1] .

وجملة القول : أن في تعريف المسند أقوالاً ثلاثة :

أولها : أنه ما اتصل إسناده إلى رسول اللّه ﷺ .

والثاني : أنه ما اتصل إلى منتهاه .

والثالث : أنه ما يروى عن رسول اللّه ﷺ ؛ سواء كان متصلاً أو منقطعًا[2] .

الحديث المرفوع

هو ما أضيف إلى رسول اللّه ﷺ خاصةً ؛ سواء كان متصلاً أو منقطعًا أو مرسلاً .

وقال الحافظ أبو بكر بن ثابت : « المرفوع ما أخبر فيه الصحابي عن قول الرسول ﷺ أو فعله » ، مخصَّصَة بالصحابة ، فيخرج عنه مرسلُ التابعي عن رسول اللّه ﷺ[3] .

الحديث الموقوف

وهو ما يروى عن الصحابة (رضي اللّه عنهم) من أقوالهم أو أفعالهم فَيُوقَف عليهم ولا يُتَجاوز به إلى رسول اللّه ﷺ .

وقد يكون إسنادُه متصلاً أو غير متصل ، وهو الذي يُسميه كثير من الفقهاء والمحدثين « أثرًا » ، وعزاه ابنُ الصلاح إلى الخراسانيين أنهم يُسَمُّون الموقوفَ أثرًا . وقال أبو القاسم الفوراني : الخبر : ما يُرْوى عن النبي ﷺ ، والأثرُ ما يُرْوى عن الصحابة (رضي اللّه عنهم) .

(1) مقدمة ابن الصلاح ص 20 .　(2) الباعث الحثيث ص 44، 45 .

(3) مقدمة ابن الصلاح ص 23 .

قال ابن كثير (رحمه الله) : ومن هذا يُسَمِّي كثيرٌ من العلماء الكتابَ الجامع لهذا وهذا « بالسنن والآثار » ككتاب « السنن والآثار » للطحاوي ، وكتاب « السنن الكبرى » للبيهقي وغيرهما[1].

الحديث المقطوع

هو ما جاء عن التابعين موقوفًا عليهم من أقوالهم أو أفعالهم ، وهو غير المنقطع[2].

ومما يتفرّع عن ذلك قولُ الصحابي : « كنانفعل كذا ، أو كنا نقول كذا » إن لم يُضِفْه إلى زمان رسول الله ﷺ فهو من قبيل الموقوف ، وإن أضافه إلى زمان رسول الله ﷺ فالذي قطع به أهل الحديث أن ذلك من قبيل المرفوع .

ومنها : أن قول الصحابي « أُمِرْنا بكذا أو نُـهينا عن كذا » من نوع المرفوع والمسند عند أصحاب الحديث ، وهو قول أكثر أهل العلم ؛ لأن مطلق ذلك يَنْصرف بظاهره إلى مَنْ إليه الأمرُ والنَّـهْيُ وهو رسول الله ﷺ .

ومنها : ما قيل مِنْ أنّ تفسير الصحابي حديثٌ مُسْند ، فإنما ذلك في تفسير يتعلّق بسبب نزول آية يخبر به الصحابي أو نحو ذلك ، أما سائر تفاسير الصحابة التي لا تشتمل على إضافةِ شيء إلى رسول الله ﷺ فمعدودةٌ في الموقوفات[3].

الحديث المرسل

وصورتُـه التي لا خلاف فيها حديثُ التابعي الكبير الذي لقي جماعةً من الصحابة وجالسهم كعبيد الله بن عدي بن الخيار ثم سعيد بن المسيب وأمثالهما إذا قال : قال رسول الله ﷺ .

والمشهور التسوية بين التابعين أجمعين في ذلك ، وحكى ابنُ عبد البرّ عن بعضهم أنه لا يُعَدُّ إرسال صغار التابعين مرسلاً ، ثم إن الحاكم يخص المرسل بالتابعين ، والجمهور من الفقهاء والأصوليين يعممون التابعين وغيرهم[4]. وقال ابن الحاجب في مختصره في أصول الفقه : المرسل قولُ غير الصحابي : قال رسول الله ﷺ[5].

(1) الباعث الحثيث لابن كثير ص 45، 46 ، ومقدمة ابن الصلاح ص 22 . (2) الباعث الحثيث ص 46 .
(3) مقدمة ابن الصلاح ص 23- 25 . (4) الباعث الحثيث لابن كثير ص 47، 48 .
(5) مختصر المنتهى لابن الحاجب ومعه شرح التفتازاني ج 2 ص 74 .

وهذا ما يتعلق بالمرسل عند المحدثين ، أما من حيث الاحتجاج به في الدين ، فثمة أقوال في ذلك ، فقد ذكر مسلم في مقدمة كتابه : أنَّ المرسل في أصل قولنا وقول أهلِ العلم بالأخبار ليس بحجة ، وكذا حكاه ابنُ عبد البر عن جماعة أصحاب الحديث .

وقال ابن الصلاح : ما ذكرناه من سقوط الاحتجاج بالمرسل والحكمِ بضعفه هو الذي استقرَّ عليه آراءُ جماعةِ حفاظِ الحديث ونقادِ الأثر ، وقالَ أيضًا : والاحتجاج به مذهبُ مالكٍ وأبي حنيفة وأصحابهما ، وقد حُكِيَ ذلك عن الإمام أحمد بن حنبل في رواية[1].

أما الشافعي ، فعنده يُنْظر إلى ما أُرسل من الحديث فإنْ شاركه فيه الحفاظ المأمونون فأسندوه إلى رسول اللّه ﷺ بمثل معنى ما رُوِيَ : كانتْ هذه دلالة على صحة ما أرسل .

وإن انفرد بإرسالِ حديثٍ لم يُشارِكْه فيه مَنْ يسنده، قُبل ما يَنْفرد به من ذلك.

أما مَنْ بعد كبار التابعين الذين كَثُرَت مشاهدتُهم لبعض أصحاب رسول اللّه ﷺ فقد قال الشافعي عن مراسيلهم : لا أعلم منهم واحدًا يُقْبل مرسلُه ؛ لأمورٍ : أحدها : أنهم أشدّ تجوزًا فيمن يروون عنه ، والآخر : أنهم توجد عليهم الدلائل فيما أرسلوا بضعف مَخْرَجِه ، والآخر : كثرة الإحالة ، كان أمكن للوهم وضَعْف مَنْ يقبل عنه[2].

وقال ابن الصلاح : أما مراسيل الصحابة كابن عباس وأمثالِه ففي حكم الموصول ؛ لأنهم إنما يروون عن الصحابة وكلّهم عدول فجهالتهم لا تضر[3].

وقال أيضًا : اعلم أنّ حكم المرسل حكمُ الحديث الضعيف ، إلا أن يصح مخرجُه بمجيئه من وجه آخر ، كما سبق بيانُه في نوع الحسن ؛ ولهذا احتج الشافعي (رضي اللّه عنه) بمرسلات سعيد بن المسيب (رضي اللّه عنهما) . فإنها

---

(1) الباعث الحثيث ص 48 ، ومقدمة ابن الصلاح ص 26 .

(2) الرسالة للشافعي ص 462- 465 . (3) الباعث الحثيث ص 49 .

وجدت مسانيد من وجوه أخر ، ولا يختص ذلك عنده بإرسال ابن المسيب ، كما سَبق[1].

الحديث المدلَّس

التدليس في اللغة : كتمانُ عيب السلعة عن المشتري ، ومنه التدليس في الإسناد وهو أن يُحَدِّث عن الشيخ الأكبر ولعلّه ما رآه وإنما سمعه ممن هو دونه أو ممن سمعه منه ونحو ذلك ، وفعلَه جماعةٌ من الثقات . والتدلس : التكتم وأخْذُ الطعامِ قليلاً قليلاً ، والدَّلَس ، بالتحريك ، بمعنى : الظلمة ، والجمع : أدلاس[2].

والتدليس قسمان :

أحدهما : تدليس الإِسناد : وهو أن يروي عمن لقيه ما لم يَسْمَعْه منه مُوهِمًا أنه سمعه منه ، أو عمن عاصره ولم يَلْقَه موهمًا أنه قد لَقِيَه وسمعه منه . ومن شأنه أن لا يقول في ذلك : « أخبرنا فلان » ، ولا « حدثنا » وما أشبههما ، وإنما يقول : « قال فلان ، أو عن فلان » ، ونحو ذلك .

ومثال ذلك : ما رُوي عن علي بن خشرم قال : كنا عند ابن عيينة فقال : قال الزهري . فقيل له : حدثكم الزهريُّ ؟ فسكتَ ، ثم قال : قال الزهري . فقيل له : سمعتَه من الزهري ؟ فقال : لا ، لم أسمعه من الزهري ، ولا ممن سمعه من الزهري . حدثني عبدُ الرزاق عن معمر عن الزهري .

وقد كره هذا القسمَ من التدليس جماعةٌ من العلماء وذَمُّوه ، وكان شعبةُ أشدَّ الناس إنكارًا لذلك ، ويُرْوى عنه أنه قال : لأنْ أزني أحبُّ إليَّ مِنْ أن أدَلِّس . وقال ابن الصلاح : وهذا محمول على المبالغة والزجر .

ثم اختلفوا في قبول رواية مَنْ عُرِفَ بهذا التدليس ؛ فجعلَه فريقٌ من أهل الحديث والفقهاء مجروحًا بذلك ، وقالوا : لا تُقْبل روايتُه بحالٍ ؛ سواء بَيَّنَ السماعَ أو لم يبيِّن .

وجملة القول : أن هذا القسم من التدليس مكروهٌ جدًّا ، ذَمَّه أكثرُ العلماء . وقد روي عن الإِمام الشافعي أنه قال : التدليسُ أخو الكذب[3].

---

(1) مقدمة ابن الصلاح ص 26 . (2) القاموس المحيط للفيروزابادي ج 2 ص 225 .

(3) مقدمة ابن الصلاح ص 35 وانظر الرسالة للشافعي ص 379– 381 .

القسم الثاني : تدليسُ الشيوخ ، وهو أن يروي عن شيخ حديثًا سمعه منه فَيُسَمِّيه أو يُكنيه أويَنْسبه ، أو يَصِفُه بما لا يُعْرف به ؛ كي لا يُعرف ، أو هو الإتيان باسم الشيخ أو كنيتِه على خلافِ المشهور به ؛ تعميةً لأمره وتوعيرًا للوقوف على حاله .

ويختلف ذلك باختلاف المقاصد ، فتارةً يُكْرَه كما إذا كان أصغرَ سِنًّا منه ، أو نازل الرواية ونحو ذلك ، وتارة يحرم كما إذا كان غير ثقة فَدَلَّسَه ؛ لئلا يُعْرف حالُه أو أوهم أنه رجلٌ آخر من الثقات على وفق اسمه أو كنيته .[1] ومثال ذلك : ما روي عن أبي بكر بن مجاهد أنه روى عن أبي بكر عبد اللّه بن أبي داود السجستاني فقال : حدثنا عبد اللّه بن أبي عبد اللّه ، وروي عن أبي بكر محمد بن الحسن النقاش المفسّر المقري فقال : حدثنا محمد بن سند . نَسَبَه إلى جَدٍّ له[2].

الحديث الشاذ

قال الشافعي (رحمه اللّه) في تعريف الحديث الشاذ : هو أن يروي الثقةُ حديثًا يخالف ما روى الناسُ ، وليس من ذلك أن يَرْوي ما لم يَرْوِ غَيْرُه .

والذي عليه حفاظُ الحديث أن الشاذ ما ليس له إلا إسناد واحد يشذ به ثقةٌ أو غيرُ ثقة ، فيُتوقف فيما شَذَّ به الثقةُ ولا يحتج به ، ويرد ما شذ به غير الثقة .

وقال الحاكم النيسابوري في تعريفه : هو الذي ينفرد به الثقة وليس له متابِعٌ . وذَكَرَ أن الشّاذَّ يُغاير المعللَ ؛ من حيث إن المعلل وُقِفَ على علته الدالة على جهة الوهم فيه ، والشاذُّ لم يُوقَفْ فيه على علته كذلك[3].

الحديث المنكر

هذا الحديث يُشبه الشاذ ، فهو إن خالف رواية الثقاتِ فهو مُنكر مردود ، وكذا إن لم يكن عدلاً ضابطًا ، وإن لمَ يخالف روَاية الثقات فمنكر مردود ، أما إن كان الذي تفرد به عدل ضابط حافظ فإنه يقبل شرعًا ولا يقال له : منكر[4].

---

(1) الباعث الحثيث ص 55 ، ومقدمة ابن الصلاح ص 35 .
(2) نفس المرجعين السابقين .
(3) الباعث الحثيث ص 56 ، ومقدمة ابن الصلاح ص 36 .
(4) الباعث الحثيث ص 58 .

الموضوع

وهو المختلق المصنوع ، وعلى هذا شواهد كثيرة منها إقرار الراوي المختلِق وَضْعَ ما رواه على نفسه ؛ سواء كان إقراره بالمقال أو الحال ، ومن ذلك ركاكة ألفاظه ، وفساد معناه ، أو مجازفة فاحشة أو مخالفة لما ثبت في الكتاب والسنة الصحيحة .

ولا تجوز روايةُ مثل هذا الحديث المختلق المصنوع لأحدٍ من الناس ، إلا على سبيل القدح فيه ؛ ليحذره مَنْ يَغْتَرُّ به من الجهلة والعوام والرعاع .

على أن الوضّاعين أصناف كثيرة ، فمنهم زنادقة ، ومنهم متعبدون يحسبون أنهم يحسنون صنعًا إذ يضعون أحاديثَ فيها ترغيبٌ وترهيبٌ ، وفي فضائل الأعمال لِيُعْمَل بها .

وهذه طائفة من الكرامية وغيرهم ، وهم مِنْ شَرّ مَنْ فعل هذا ؛ لما يحصل بضررهم من الغرر على كثير ممن يعتقد صلاحهم فيظنّ صدْقَهم وهم شر من كل كذاب ، والكرامية قوم من المبتدعة نسبوا إلى أحد المتكلمين واسمه محمد بن كرام السجستاني .

وهم بفعلتهم البشعة هذه بافترائهم على رسول اللّه ﷺ واختلاقهم الأحاديث الموضوعة المصنوعة لا جرم أنهم من شر البرية ومن أشدها سوءًا وفسادًا ، ولسوف يحيق بهؤلاء الدجاجلة العارُ والخزيُ بافتضاحهم وانكشاف حالهم في هذه الدنيا ، فضلاً عن عذاب اللّه في الآخرة حيث النار الحارقة اللاهبة يتقاحمون فيها تقاحُمَ التُّعَسَاء والأشقياء ، وفى ذلك يقول الرسول ﷺ : « من كذب علي متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار »[1].

ويقول بعض الجهلة : نحن ما كذبنا عليه ، إنما كذبنا له ، وهذا من تمام جهلهم وقلة عقلهم وشدة فجورِهم وافترائهم ؛ فإن النبي ﷺ لا يحتاج في كمال شريعته وفضلها إلى غيره من الناس ، فكيف بهذه الشرذمة الضالة التائهة التي وصمها الكذبُ والافتراء[2].

---

(1) رواه أحمد والبخاري ومسلم والترمذي والنسائي وابن ماجة عن أنس . انظر الجامع الصغير للسيوطي ج 2 ص 641.

(2) الباعث الحثيث ص (78، 79) .

مثال ذلك : ما روي عن أبي عصمة وهو نوح بن أبي مريم أنه قيل له : من أين لك عن عكرمة عن ابن عباس في فضائل القرآن سورةً سورةً ، فقال : إني رأيت الناسَ قد أعرضوا عن القرآن واشتغلوا بفقه أبي حنيفة ومغازي محمد بن إسحٰق فوضعتُ هذه الأحاديثَ حِسْبَةً ، وهكذا حال الحديث الطويل الذي يروى عن أبي ابن كعب عن النبي ﷺ في فضل القرآن سورةً فسورةً . بَحَثَ باحثٌ عن مخرجه حتى انتهى إلى مَنِ اعترف بأنه وجماعةٌ وضعوه ، وإن أثر الوضع لبيّن عليه[1].

النسخ

النسخ في اللغة: معناه الاكتتاب. يقال: نسخ الشيء ينسخه نسخًا، وانتسخه واستنسخه، أي: اكتتبه عن مُعَارضة، والنسخ هو اكتتابك كتابًا عن كتاب حرفًا بحرف.

والاستنساخ معناه : كَتْبُ كتابٍ من كتاب ، قال تعالى : ﴿ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾[2] ، أي : نستنسخ ما تكتبه الحفظةُ فَيَثْبُت عند الله .

ويأتي النسخ بمعنى الإزالة ، يقال : نسختِ الشمسُ الظلَّ ، أي : أزالته . ونسخت الريحُ آثارَ الديارِ ، أي : غيَّرتها[3] .

والنسخ في الاصطلاح ، جاء في تعريفه في الشرع أقوال كثيرة ومتباينة ، ومن جملتها : تعريف الفخر الرازي والغزالي وأبي إسحق الشيرازي والباقلاني وغيرهم بأنه : الخطابُ الدالُّ على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدّم على وجهٍ لولاه لكان ثابتًا مع تراخيه عنه[4].

وفي بيان هذا التعريف قال الرازي في المحصول : إنما آثرنا « الخطابَ » على لفظ « النص » ؛ ليكون شاملاً للفظ والفحوى والمفهوم وكلِّ دليل ؛ إذ يجوز النسخُ بجميع ذلك، وإنما قلنا: «على ارتفاع الحكم الثابت » ؛ ليتناول الأمرَ والنهيَ والخبر وجميعَ أنواع الحكم، وإنما قلنا: «بالخطاب المتقدم» ؛ لأنّ ابتداء إيجاب العبادات في الشرع يُزيل حكمَ العقل من براءة الذمة، ولا يُسَمَّى نسخًا؛ لأنه لم يُزِل حكمَ الخطاب.

(1) مقدمة ابن الصلاح ص 47، 48 .   (2) سورة الجاثية الآية (29) .

(3) لسان العرب ج 3 ص 61 ، ومختار الصحاح ص 656 .

(4) المحصول للرازي ج 1 ص 526 ، والمستصفى ج 1 ص 69 ، وحاشية البناني على شرح جمع الجوامع لابن السبكي ج 2 ص 65 .

وإنما قلنا : « لولاه لكان ثابتًا » ؛ لأنّ حقيقة النسخ الرفع ، وهو إنما يكون رافعًا إذا كان المتقدم بحيث لولا طُرّآنه لَبَقِيَ . وإنما قلنا : مع تراخيه عنه ؛ لأنه لو اتصل به لكان بيانًا لمدة هذه العبادة لا نَسْخًا[1].

وقال أبو الحسين البصري في حَدِّ النسخ : هو إزالة مثل الحكم الثابت بقولٍ منقولٍ عن اللّه أو عن رسوله ، أو بفعلٍ منقولٍ عن رسوله مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتًا [2].

وعرفه الشاطبي في الموافقات بأنه : رَفْع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر[3].

وقال ابن حزم الظاهري في حَدّ النسخ : حد النسخ أنه بيانُ انتهاءِ زمان الأمر الأول فيما لا يتكرر ، وأما ما عُلّق بوقتٍ ما ، فإذا خرج ذلك الوقتُ أو أُدّيَ ذلك الفعلُ سقط الأمر به ، فليس هذا نسخًا ، فلو كان هذا نسخًا لكانت الصلاة منسوخة إذا خَرج وقتُها ، والصيام منسوخًا بالإحراج والحيض ، وهذا ما لا يقوله أحدٌ بالإجماع اليقين المقطوع به على ألا يُسَمى نسخًا[4].

وثمة تعريفات أخرى للنسخ غير الذي بيناه ، وهي تعريفاتٌ تتفاوت من حيث تَبَايُنُها أو اتفاقها ، وهي في الجملة لا تخلو من إشكالات ، كالزيادة التي لا حاجة لذكرها، أو كون التعريف غَيْرَ جامعٍ ولا مانع، إلى غير ذلك من أوجه الإشكالات.

على أن النسخ بمعناه الشرعي يتفق بدرجة كبيرة مع معناه في اللغة ، وهما الإبطال والإزالة ، وكذلك الكتابة ، والنسخ بمعناه الشرعي إنما يراد به إبطالُ الحكم السابق أو إزالتُه ليقومَ مقامَه حكمٌ آخر ، أي : أن المعنى الأول - وهو المنسوخ - وقع عليه حكم بالنقل أو التحويل إلى حال أخرى ليحل بدلاً منه معنى آخرُ جديدٌ . وكذلك تكون الكتابة ، فهي النقل أو التحويل من مكان إلى آخر ، نقول : نسخ الكتاب إلى كتاب آخر ، كأننا نقلناه إليه أو نقلنا حكايته ، ومنه تناسُخُ الأرواحِ وتناسخُ القرونِ قرنًا بعد قرن ، وكذلك تناسخ المواريث وهو التحويل من واحد إلى آخر بدلاً من الأول[5].

---

(1) المحصول للرازي ج 1 ص 526، 527 .

(2) المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري ج 1 ص 367 . (3) الموافقات ج 3 ص 307 .

(4) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ج 1 ص 475 .

(5) الإحكام للآمدي ج 2 ص 236- 238 . وأصول السرخسي ج 2 ص 53، 54 ، وإرشاد الفحول ص 184، وانظر المعتمد لأبي الحسين البصري ج 1 ص 364، 365 .

جواز النسخ عقلاً وشرعًا

أجمع العلماء من السلف والخلف على أن النسخَ جائز عقلاً ، وأنه واقع شرعًا وقد شذ في ذلك أبو مسلم الأصفهاني ، إذ أجاز وقوعَ النسخ عقلاً ، ولم يُجِزْ وقوعَه شرعًا .

وحجته في ذلك أنّ اللّه تعالى وصف كتابه بأنه ﴿ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ﴾[1] ، فلو نُسِخَ لَبَطَلَ .

ورُدَّ هذا القول ، بأن مقتضى الآية أن الكتاب الحكيم لم يتقدمْه من الكتب ما يُبْطله ولا يأتي بعده ما يُبْطله ويبين أنه ليس بحق ، والمنسوخُ والناسخُ حق ، فليس من هذا الباب[2].

والحقيقة أنّ النسخ جائزٌ عقلاً وواقع شرعًا ؛ أما جوازه عقلاً فبيانُه : أن الشريعةَ إنما جِيء بها لتحقيقِ مصالح العباد ، وهذه المصالح تختلف باختلاف الأزمان ، فمصلحةُ بعض أهل الأزمان تتحقق في اللين والتخفيف ، ومصلحةُ أهل زمان آخر تتحقق في الشدة والتغليظ ، وإذا كانت المصالح تختلف باختلاف الأزمان فلا عجبَ أن يأمر اللّهُ بالفعل في زمانٍ لعلمه بمصلحته فيه ويَنْهَى عنه في زمان آخر لعلمه بمصلحته فيه أيضًا ، وذلك كالطبيب يأمر المريضَ باستعمال دواء خاص في بعض الزمان وينهاه عنه في زمان آخر ؛ نظرًا لاختلاف مصلحته ؛ ومن أجل ذلك خصَّ الشارعُ كلَّ زمان بعبادةٍ غير عبادة الزمن الآخر ، وذلك كأوقات الصلوات والحج والصيام [3].

قال أبو الحسين البصري في المعتمد : اتفق المسلمون على حُسْنِ نسخ الشرائع إلا حكاية شاذة عن بعض المسلمين أنه لا يَحْسُن ذلك ، واليهودُ على فرق ثلاث : ففرقةٌ مَنَعت من ذلك عقلاً ، وفرقةٌ مَنَعت منه سمعًا وأجازته عقلاً ، وفرقةٌ أجازتْه عقلاً وسمعًا .

---

(1) سورة فصلت الآية (42).

(2) شرح تنقيح الفصول للقرافي ص 306 ، وانظر المحصول للرازي ج 1 ص 534 .

(3) الإحكام للآمدي ج 2 ص 246 .

والدليل على حُسْنه من جهة العقل أنّ مثل ما تعبّد اللّه سبحانه به يجوز أن يقبح في المستقبل ، فإذا قَبُحَ حَسُنَ النهي عنه ، إذ النهيُ عن القبيح حَسَنٌ[1].

وقال الرازي في المحصول : النسخُ عندنا جائزٌ عقلاً وواقع سمعًا ، خلافًا لليهود ، فإن منهم مَنْ أنكره عقلاً ، ومنهم مَنْ جوَّزه عقلاً لكنه مَنَعَ منه سمعًا . ويروى عن بعض المسلمين إنكارُ النسخ .

واحْتَجَّ بوجهين :

الأول : أن الدلالة القاطعة دَلَّتْ على نبوة محمد (عليه الصلاة والسلام) ونبوتُه لا تصح إلا مع القول بنسخ شَرْعِ مَنْ قَبْلَه فَوَجَب القطعُ بالنسخ .

والثاني : أن الأمة مُجْمِعةٌ على وقوع النسخ .

واحتج على اليهود بإلزامين :

الأول : جاء في التوارة أن اللّه تعالى قال لنوح (عليه السلام) عند خروجه من الفلك : « إني قد جعلتُ كلَّ دابةٍ مأكلاً لك ولذريتك ، وأطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا تأكلوه » ثم قد حرم اللّه تعالى على موسى (عليه السلام) وعلى بني إسرائيل كثيرًا من الحيوانات .

الثاني : كان آدم – عليه السلام – يُزَوِّج الأخَ من الأخت ، وقد حرم اللّه ذلك على موسى عليه السلام[2].

أما جوازه شرعًا ، أو وقوعُه سَمْعًا فقد دلّ عليه الإجماع والنصُّ :

أما الإجماع ، فقد اتفقت الأمة قاطبةً على أن شريعة محمد ﷺ نَسَخت شرعَ مَنْ قبله ؛ إما بالكلية ، وإما فيما يُخالفها فيه ، وهذا متفق عليه ، ومُنكِرُه خارقٌ للإجماع ، إلا ما ذُكِرَ عن شذوذ من المسلمين ذهبوا إلى إنكار النسخ ، وهم في ذلك مَسْبُوقون بهذا الإجماع ، وهذا الإجماع حجةٌ عليهم[3] .

---

(2) المعتمد لأبي الحسين البصري ج 1 ص 370 .

(2) المحصول للرازي ج 1 ص 532، 533 .

(3) المستصفى ج 1 ص 72 ، وأصول السرخسي ج 2 ص 54 ، وشرح تنقيح الفصول للقرافي ص 306.

أما النص فمنه قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَا ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[1]، والتبديلُ يشتمل على رفعٍ وإثباتٍ ، والمرفوعُ إما تلاوةٌ ، وإما حكمٌ ، وكيفما كان فهو رَفْعٌ ونَسْخٌ .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾[2]، ووجه الاستدلال بهذا النصِّ أن جواز التمسك بالقرآن إما أنْ يَتوقَّف على صحة النسخ أو لا يتوقف ، فإنْ توقَّفَ عاد الأمرُ إلى أنّ نبوة محمد ﷺ لا تصح إلا مع القول بالنسخ وقد صحت نبوتُه ؛ فوجب القولُ بصحة النسخ ، وإن لم يتوقف عليه فحينئذ يصحّ الاستدلال بهذه الآية على النسخ[3].

وقد أجمعت الأمة على نسخ وجوبِ التوجه إلى بيت المقدس باستقبال الكعبة ، وفي ذلك يقول تعالى : ﴿ قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ﴾[4].

وكذلك قولُه : ﴿ وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾ وذلك بعد قوله سبحانه في الكعبة الأولى : ﴿ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ ﴾[5] .

وكذلك قالوا بنسخ الوصية للوالدين والأقربين بآية المواريث ، وفي آية الوصية للوالدين والأقربين يقول اللّه تعالى : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾[6]. وهذه الآية نسختْها آيةُ المواريث : ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ﴾[7].

ونسخَها أيضاً الخبرُ الصحيح : «إنّ اللّه أعطى كلَّ ذي حقٍّ حقَّه فلا وصيةَ لوارث»[8].

وكذلك نُسِخَ وجوبُ تقديم الصدقة بين يَدَي مناجاةِ النبي ﷺ ، وفي وجوب تقديم الصدقة بين يدي المناجاة يقول تعالى : ﴿ قِيلَ قِيلَ يَرْفَعِ الَّذِينَ ءَامَنُوا

(1) سورة النحل الآية (101) .
(2) سورة البقرة الآية (106) .
(3) المحصول للرازي ج 1 ص 534 .
(4) سورة البقرة الآية (144) .
(5) سورة البقرة الآية (143) .
(6) سورة البقرة الآية (180) .
(7) سورة النساء الآية (11) .
(8) سنن الترمذي ج 4 ص 433 .

إذَا نَٰجَيۡتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيۡ نَجۡوَىٰكُمۡ صَدَقَةٗۚ ﴾[1] ، وقد نُسِخَ هذا بقوله تعالى : ﴿ ءَأَشۡفَقۡتُمۡ أَن تُقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيۡ نَجۡوَىٰكُمۡ صَدَقَٰتٖۚ فَإِذۡ لَمۡ تَفۡعَلُواْ وَتَابَ ٱللَّهُ عَلَيۡكُمۡ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥۚ وَٱللَّهُ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ ﴾[2].

وكذلك نُسخ التربُّصُ حولاً كاملاً من المرأة المتوفَّى عنها زوجُها من غير أن يُخرجها أهلُ المتوفَّى ، وفي التربص حولاً كاملاً يقول الله تعالى : ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوۡنَ مِنكُمۡ وَيَذَرُونَ أَزۡوَٰجٗا وَصِيَّةٗ لِّأَزۡوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلۡحَوۡلِ غَيۡرَ إِخۡرَاجٖۚ ﴾[3] ، وقد نَسَخ هذه الآيةَ قولُه تعالى : ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوۡنَ مِنكُمۡ وَيَذَرُونَ أَزۡوَٰجٗا يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرۡبَعَةَ أَشۡهُرٖ وَعَشۡرٗاۖ فَإِذَا بَلَغۡنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ فِيمَا فَعَلۡنَ فِيٓ أَنفُسِهِنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٞ ﴾[4].

وكذلك نسخ وجوبُ ثباتِ الواحد من المسلمين في مواجهة العشرة من الكفار في القتال ، وفي ذلك يقول تعالى : ﴿ إِن يَكُن مِّنكُمۡ عِشۡرُونَ صَٰبِرُونَ يَغۡلِبُواْ مِاْئَتَيۡنِۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٞ يَغۡلِبُوٓاْ أَلۡفٗا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِأَنَّهُمۡ قَوۡمٞ لَّا يَفۡقَهُونَ ﴾[5] وقد نُسِخَ هذا الحكم بوجوب ثبات الواحد في مواجهة الاثنين من الكفار ، فقال سبحانه : ﴿ ٱلۡـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمۡ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمۡ ضَعۡفٗاۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٞ صَابِرَةٞ يَغۡلِبُواْ مِاْئَتَيۡنِۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمۡ أَلۡفٞ يَغۡلِبُوٓاْ أَلۡفَيۡنِ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴾[6].

وكذلك في نسخ الخمر ، فقد كان تحريم السُّكْر عند الصلاة فقط ، وما سوى ذلك من الأوقات لا إثم في شرب الخمر مادام ذلك لا يُفْضي إلى قربان الصلاة فى حال السكر ، لكن الشارع الحكيم بعد ذلك أنزل الحكْمَ بتحريم الخمر مطلقًا في كل الأوقات ، فكان ذلك ناسخًا لما سَبَق من آياتٍ في شرب الخمر ، فبعد أن قال الله تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا

(1) سورة المجادلة الآية (12) .
(2) سورة المجادلة الآية (13) .
(3) سورة البقرة الآية (240) .
(4) سورة البقرة الآية (234) .
(5) سورة الأنفال الآية (65) .
(6) سورة الأنفال الآية (66) .

تَقُولُونَ ﴾[1] ، نَسَخَه قولُه تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ ، إلى أن قال : ﴿ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴾[2].

وكذلك ما ثبت من نسخ السنة بالكتاب ، ومن جملة ذلك نَسْخُ وجوبِ صوم عاشوراء بصوم رمضان ، فقد أخرج البخاري بإسناده عن عائشة قالت : كان رسول الله ﷺ « أمر بصيام يوم عاشوراء ، فلما فُرِضَ رمضانُ كان مَنْ شاء صَامَ ، ومَنْ شاء أفطر »[3].

وكذلك أخرج البخاري عن ابن عمر (رضى الله عنهما) قال : « صام النبي ﷺ عاشوراء وأَمَرَ بصيامه ، فلما فُرِضَ رمضانُ ترك »[4].

وسوف نعرض للحديث عن النسخ بين الكتاب والسنة فيما بعد إن شاء الله .

ومن جملة نَسْخ السنة بالسنة ما أخرجه الحاكم في مستدركه عن أنس أن النبي ﷺ قال : « لقد كنتُ نَهَيْتكم عن زيارة القبور ، ألا فَزُوروها »[5].

وكذلك قوله ﷺ : « كنتُ نهيتكم عن ادِّخارِ لحومِ الأضاحي ألا فادخروها »[6]. وغير ذلك من النصوص كثيرٌ بما يَقْطع بوقوع النسخ سمعًا[7].

الحكمة من وقوع النسخ

يقف العلماء على جملة حِكَمٍ مستفادة من تشريع النسخ ، منها :

أن الإنسان مطبوعٌ على الملالة من دوام الشيء ؛ لذلك جَعل الله في كل عصر

---

(1) سورة النساء الآية (43) .

(2) سورة المائدة الآية (90، 91) .

(3) انظر فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني ج 4 ص 244 .

(4) البخاري ج 3 ص 31 .

(5) انظر الجامع الصغير للسيوطي ج 2 ص 297 .

(6) أخرجه ابن ماجة مثله عن نبيشة ج 1 ص 1055 .

(7) الإحكام للآمدي ج246،247، والمستصفى ج1 ص72، والمحصول للرازي ج1 ص533-541، وأصول السرخسي ج2 ص53 وما بعدها، والتبصرة في أصول الفقه للفيروزابادي ص 251، وشرح تنقيح الفصول للقرافي ص306، وأصول التشريع الإسلامي للشيخ على حسب الله ص 347 .

شريعةً جديدة ينشط الناسُ في أخذها والعمل بها .

ومنها : الكشف عن مدى الشرف العظيم الذي يتجلى في نبينا محمد ﷺ ؛ فقد نسخَ اللّهُ به شرائعَ النبيين مِنْ قبله ، وشريعتُه لا ناسخ لها .

ومنها : حفظ مصالح العباد ، فإنه إن كان في تبديلِ الحكم بحكم آخر والشريعةِ بشريعةٍ غيرِها ما يُحَقق المصلحةَ للعباد فلا مندوحةَ عن مثل هذا التبديل .

ومنها : التخفيف عن العباد بتشريع الأخفّ لهم بدلاً من الأثقل ، وذلك على سبيل الرحمة بهم والتوسعة عليهم .

قال الإمام الشافعي في هذا الصدد : إن اللّه خلق الخلق لما سبق في علمه مما أراد بخلقهم وبهم ، لا مُعَقّبَ لحكمه وهو سريعُ الحساب ، وأنزل عليهم الكتابَ تبيانًا لكل شيء وهُدًى ورحمة ، وفَرَض فيه فرائضَ أثبتها ، وأخرى نسخَها ؛ رحمةً لخلقه بالتخفيف عنهم وبالتوسعة عليهم زيادة فيما ابتدأهم به من نعمه ، وأثابهم على الانتهاء إلى ما أثبت عليهم جَنَّتَه والنجاةَ من عذابِه ، فعمتْهم رحمتُه فيما أثبتَ ونَسخ ، فله الحمد على نعمه[1].

وقد يقال من معترض : إنه ربما يكون الناسخُ أثقلَ من المنسوخ ، فيجاب عن ذلك بأن الرحمة قد تكون بالأثقل أكثر من كونها بالأخفّ ؛ لما يُفْضي إليه ذلك من تكثير للثواب ، واللّهُ تعالى لا يُضيع عَمَلَ عامل ، ولئن كان الأثقل أكبر في الأجر فلا جرم أن يكون في حِسّ المؤمن خفيفًا[2] .

قال الآمدي في الإحكام في هذا الصدد : إن المصالح مما يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال حتى إنَّ مصلحة بعض الأشخاص في الغنى أو الصحة أو التكليف ، ومصلحة الآخر في نقيضه ، فكذلك جاز أنْ تختلف المصلحةُ باختلاف الأزمان ، حتى إنَّ مصلحة بعض أهل الأزمان في المداراة والمساهلة ، ومصلحة أهل زمان آخر في الشدة والغلظة عليهم إلى غير ذلك من الأحوال .

وإذا عُرِفَ جوازُ اختلاف المصلحة باختلاف الأزمان فلا يمتنع أن يأمر اللّه

(1) الرسالة للشافعي ص 106 . (2) انظر إرشاد الفحول ص 185 ، والإحكام للآمدي ج 2 ص 246 .

تعالى المكلَّفَ بالفعل في زمانٍ لعلمِه بمصلحته فيه ، وينهاه عنه في زمن آخر ؛ لعلمه بمصلحته فيه ، كما يفعل الطبيبُ بالمريض حيث يأمره باستعمال دواء خاص في بعض الأزمنة ، وينهاه عنه في زمن آخر بسبب اختلاف مصلحته عند اختلاف مزاجه ، وكما يَفْعل الوالدُ بولده من التأديب له وضربه في زمان ، واللين له والرفق به في زمانٍ آخر على حسب ما يتراءى له من المصلحة ؛ ولهذا خَصّ الشارع كل زمان بعبادة غير عبادة الزمن الآخر كأوقات الصلوات والحج والصيام . ولولا اختلاف المصالح باختلاف الأزمنة لما كان كذلك ، ومع جواز اختلاف المصالح باختلافِ الأزمنة لا يكون النسخُ ممتنعًا [1] .

ويضاف إلى ذلك كلِّه أن شريعة الإسلام خاصةً لها من السمات والمميزات ما يُضْفي عليها ديمومةَ الصلوح لكلّ زمان ومكان ، فما من شريعةٍ سَبقت شريعةَ نبينا محمد ﷺ إلا كانت من حيث صلوحُها ، قاصرةً على زمانٍ معين أو أمة معينة . وذلك بتقدير من اللّه سبحانه ، لكنْ شريعة الإسلام إنما يجليها خصائص ومقومات تَجْعَل منها الشريعةَ الكبري التي تُناسب الإنسانَ في سائر الأحوال والأزمنة والظروف ؛ ومن أجل ذلك فإنه لا يأتي على شريعة الإسلام نسخٌ مثلما أتى على الشرائع السابقة .

شروط النسخ

ثمة شروط ستة للنسخ وهي :

الشرط الأول : أنْ يكون المنسوخُ حكمًا شرعيًا لا عقليًا أصليًا ، كالبراءة الأصلية التي ارتفعت بإيجاب العبادات ، وذلك كقوله تعالى : ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ ﴾[2] ، فهذا ابتداءُ إيجابِ عبادةِ الصوم في الشرع ، فهو مزيلٌ لحكم العقل من براءة الذمة الأصلية ، فإن ذلك ليس نسخًا ؛ لأنه لم يُزِلْ حكمَ خطاب سابق .

(1) الإحكام للآمدي ج 2 ص 246 .　　(2) سورة البقرة الآية (185).

الشرط الثاني : أن يكون الناسخ منفصلاً عن المنسوخ متأخرًا عنه ، فإن المقترن بالخطاب كالشرط والصفة والاستثناء والغاية ، ليس نسخًا بل تخصيصًا ، وذلك كقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ﴾[1] ، فقد نهى عن قربان النساء أو المسيس أثناء المحيض حتى التطهر ، فإن تطهرن فلا جناح بعد ذلك في المسيس ، فلا يُعتبر ذلك نسخًا لحكمِ المنع من القربان أو المسيس بل هو بيان لحكم المنع أثناء الحيض وانتهائه بالتطهر .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾[2] ، وهذه الآية فيها إيجابٌ لقتالِ الذين لا يَدِينون دينَ الحق من أهل الكتاب ما لم يؤدوا الجزية للمسلمين ، فإن أدوها امتنعَ الأمرُ بقتالهم ، ولا يتضمن ذلك نسخًا ، ولكنه تبيينٌ للحكمِ وهو قتالُ أهل الكتاب حتى يدفعوا الجزية .

الشرط الثالث : أن يكون النسخُ بخطاب ، فإنّ ارتفاع الحكم بموت المكلف ليس نسخًا ، بل هو سقوطٌ للتكليف بالموت ؛ إذ ليس المزيل (الموت) خطابًا رافعًا لحكم خطاب سابق ، بل إن المعنى هنا ثبات الحكم أثناء حياة المكلف فقط ؛ وبذلك فإنّ وضع الحكم قاصرٌ على الحياة فلا يحتاج إلى الرفع بخطاب بعد الموت .

الشرط الرابع : أن لا يكون المنسوخ مقيداً بوقتٍ يَقْتضي دخولُه زوالَ الحكم ، وذلك كقوله تعالى : ﴿ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾[3] ، فقد أمر بالصيام في وقته وهو النهار ، والأمر بالصيام ينتهي بانتهاء وقته وهو النهار ، أو بدخول الوقت الذي يزول فيه الحكم بالصوم وهو الليل ، وليس ذلك نسخًا ، بل هو انتهاء للحكم بدخول غير وقته .

الشرط الخامس : أن يكون الناسخ مكافئًا للمنسوخ من حيث القوة أو أن يكون أقوى منه ، أما إن كان دونه في القوة فلا يَصْلح أن يكون ناسخًا له ؛ لأن الضعيفَ لا يُزيلُ القويَّ ، وذلك ما أُجمع عليه الصحابة ؛ إذ لم ينسخوا النص القرآني بخبر الواحد ، وسيأتي مزيدُ بيانٍ لذلك إن شاء الله .

---

(1) سورة (البقرة) الآية (222).
(2) سورة (التوبة) الآية (29).
(3) سورة (البقرة) الآية (187).

الشرط السادس : أن يقع النسخ على ما يجوز نسخُه ، فالنسخ لا يدخل على ما عُلِمَ بالنصّ أنه على التأبيد ، وذلك كأصل التوحيد ، فإن اللّه تعالى بأسمائه وصفاته لم يَزَل ولا يَزَالُ ، أي : أنّ النسخ لا يدخل ما لا يكون إلا على صفة واحدة كمعرفة اللّه ووحدانيته ؛ ومن هنا ينبغي أن يعلم أن النسخ لا يقع على الأخبار ؛ لأنها (الأخبار) لا يُتَصَوَّر وقوعُها على خلافِ ما أخبر به النصّ[1].

محل النسخ

يختص النسخ بما يجوز أن يكون مشروعًا وبما يجوز أن لا يكون مشروعًا ، وهو مما يحتمل التوقيتَ ، وعلى هذا فإنه ليس في أصل التوحيد احتمالُ النسخ بوجه من الوجوه ؛ لأنّ اللّه تعالى بأسمائه وصفاتِه لم يَزَل كان ولا يزال يكون ، ومن صفاته أنه صادق حكيم عالم بحقائق الأمور ، فلا احتمالَ للنسخ في هذا بوجه من الوجوه ، ومن الحقائق القاطعة أيضًا أن الأمر بالإيمان باللّه وكتبه ورسله لا يحتمل التوقيتَ بالنص ، وأنه لا يجوز أن يكون غير مشروعٍ بحال من الأحوال ، بل إن تشريعَه هو الأصل الدائم المستقر[2].

وكذلك فإنه لا نَسْخَ في الأخبار ، والمقصود بذلك معاني الأخبار واعتقاد كون المخبَرِ به على ما أَخْبَرَ به الصادقُ الحكيم ، وذلك ما عليه جمهور العلماء ، خلافًا لأناس لا يُعْتَدُّ بقولهم في المسألة ، وهو احتمال النسخ في الأخبار التي تكون في المستقبل ؛ وذلك لظاهر قوله تعالى : ﴿ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ الْكِتَٰبِ ﴾[3].

وأجاب الجمهور عن ذلك بأن الأخبار ثلاثة :

أولها : خبرٌ عن وجود ما هو ماضٍ ، وذلك ليس فيه احتمالُ التوقيت ولا احتمال أن لا يكون موجودًا .

الثاني : خبرٌ عما هو موجودٌ في الحال وليس فيه هذا الاحتمال أيضًا .

الثالث : خبرٌ عما هو كائن في المستقبل ، وذلك كالإخبار بقيام الساعة ، وليس في ذلك احتمال نسخ لِمَا بيناه ، وبذلك فإنّ تجويز النسخ في شيء من ذلك

---

(1) إرشاد الفحول ص 186 ، والمستصفى ج 1 ص 78 ، والإحكام للآمدي ج 2 ص 245 ، والمعتمد لأبي الحسين البصري ج 1 ص 369 .

(2) أصول السرخسي ج 2 ص 59 .

(3) سورة الرعد الآية (39) .

يكون قولاً بتجويز الكذب والغلط على المخبر به ، يدل على ذلك أنه لا يستقيم أن يقال : اعتقدوا الصدق في هذا الخبر إلى وقت كذا ، ثم اعتقدوا فيه الكذبَ بعد ذلك ، والقول بجواز النسخ في معاني الأخبار يؤدي إلى هذا لا محالةَ وهو البداء[1] ، والجهل الذي تدعيه اليهودُ في أصل النسخ . أما قوله تعالى : ﴿ يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ﴾ فقد جاء في تفسيره عدة أقوال منها :

أن اللّه يمحو من ديوان الحَفَظة ما ليس بحسنةٍ ولا سيئةٍ ويثبت غيره .

وقيل : يمحو كُفْرَ التائبين ومعاصيهم بالتوبة ، ويثبت إيمانهم وطاعتهم[2].

وقيل : يمحو من ذلك الكتابِ ما يشاء أنْ يُوقِعَه بأهله ويأتي به ، ويثبت ما يشاء ، أي : يؤخره إلى وقته[3].

وفسره الحسن (رضي اللّه عنه) بالإِحياء والإماتة ، وفسّره زيدُ بن أسلم (رضي اللّه عنه) قال : ﴿ يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ ﴾ مما أنزله من الوحي « ويثبت » بإنزال الوحي فيه[4]. فيتبين من ذلك أن المراد بالآية ما يجوز أن يكونَ مؤقتًا ، أو أن المرادَ التلاوةُ ، فإنه يجوز ذلك في الأخبار بأن تترك التلاوة فيه حتى يندرس وينعدم حفظُه من قلوب العباد كما في الكتب المتقدمة ، وإنما لا يجوز النسخ في معاني الأخبار على نحو ما بيناه [5].

---

(1) البداء هو الظهور. نقول: بَدَا لنا سُورُ المدينةِ، إذا ظهر . وإنما يكون الشئ ظاهرًا للإنسان إذا تجلى له وصار معه على وجهٍ يعلمه ويظنه. فأما الأمر والنهي فَلَيْسَا من البداء ، لكنهما قد يدلان عليه . وذلك كأن ينهى الآمرُ المأمورَ الواحد أن يفعلِ ما أمره بفعله فى الوقت الذى أمره بفعله فيه على الوجه الذى أمره أن يوقعه عليه . كأن يقول زيدٌ لعمرو: صَلِّ ركعتين عند زوال الشمس من هذا اليوم عبادةً لله عز وجل، لا تصلِّهما في هذا الوقت من هذا اليوم عبادة لله عز وجل. فالنهي قد تعلق بما تعلق به الأمر على الحدّ الذي تعلق الأمرُ به. فيصح بذلك أن تثبت المصلحة مع أحدهما دون الآخر. وذلك يدل إما على أن الآمر قد خَفِيَ عنه من الصلاح ما كان ظاهرًا أو ظهر له من الفساد ما كان خافيًا. وهذا هو البداء ؛ فلذلك نَهَىَ عما كان أَمَرَ به على الحد الذي أمر به، وإما أن يكون ما خفي عنه شيء ولا ظهر له شيء ، لكنه قصد أن يأمر بالقبيح أو ينهى عن الحسن. وكلّ ذلك لا يجوز على الله عز وجل. وانظر المعتمد لأبي الحسين البصري ج 1 ص 368 .

(2) انظر تفسير الكشاف للزمخشري ج 2 ص 363 ، وتيسير التحرير ج 3 ص 196 .

(3) انظر تفسير القرطبي ج 9 ص 329 .

(4) أصول السرخسي ج 2 ص 59 .

(5) أصول السرخسي ج 2 ص 59 ، وتيسير التحرير لأمير باد شاه ج 3 ص 196 ، وشرح تنقيح الفصول للقرافي ص 309 .

أما مَحَلُّ النسخ ، فهي الأحكام المشروعة بالأمر والنهي مما يجوز أن لا يكون مشروعاً ، ويجوز أن يكون مشروعًا موقتًا ، وذلك ينقسم إلى أربعة أقسام :

القسم الأول : ما هو مُؤَبَّدٌ بالنص ، وبيانُه في قوله تعالى : ﴿ وَجَاعِلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوكَ فَوْقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ ﴾[1] ، ففي هذا تنصيصٌ على التأبيد ، وكذلك في قوله تعالى : ﴿ خَـٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ﴾[2] فهو تنصيصٌ على التأبيد . وبعد هذا فإنْ بيانَ التوقيت فيه بالنسخ لا يكون إلا على وجهِ البَدَاء وظهورِ الغلط . واللّهُ جَلّ وعلا يتعالى عن ذلك .

القسم الثاني : ما ثَبَتَ التأبيدُ فيه بدلالة النص ، وبيانُ ذلك في الشرائع بعد ما قُبِضَ النبي ﷺ مستقرًا عليها.(الشرائع) ، فإنه ليس فيها احتمالُ النسخ ؛ لأن النسخ لا يكون إلا على لسان مَنْ ينزل عليه الوحيُ ، وقد ثبت بدليل مقطوعٍ به أن رسول اللّه ﷺ خاتمُ النبيين وأنه لا نَسْخَ لشريعته ، فلا يبقى احتمالٌ للنسخ بعد هذه الدلالة فيما كان شريعة له حين قُبِضَ .

القسم الثالث : ما هو موقتٌ بالنص ، وبيانُه في قول القائل : أذنت لك في أن تفعل كذا إلى مائة سنة ، فإن النهي قبل مُضِيِّ تلك المدة يكون من باب البداء ، ويتبين به أنَّ الإذنَ الأولَ كان غلطًا منه لجهله بعاقبة الأمر ، والنسخ الذي يكون مؤديًا إلى هذا لا يجوز القولُ به في أحكام الشرع[3].

القسم الرابع : وهو المطلق الذي يحتمل أن يكون مؤقتاً ويحتمل أن يكون مؤبدًا ، وبيانه في العبادات المفروضة شرعًا عند أسبابٍ جَعَلَها الشرع سببًا لذلك ، فإنها تحتمل التوقيتَ نصًا ، وذلك في الأداء اللازم باعتبار الأمر ، وتحتمل التوقيت أيضًا في الأسباب التي جعلها اللّه تعالى سببًا لذلك ، فإنه لو قال : جعلت زوال الشمس سببًا لوجوب صلاة الظهر عليكم إلى وقت كذا ، كان ذلك مستقيمًا . وكذلك لو قال : جعلتُ شهودَ الشهر سببًا لوجوب الصوم عليكم إلى وقت كذا : كان مستقيمًا أيضًا ، وهذا كله في الأصل مما يجوز أن يكون مشروعًا ، ويجوز أن

---

(1) سورة آل عمران الآية (55).
(2) سورة البينة الآية (8) .
(3) أصول السرخسي ج 2 ص 60 .

لا يكون مشروعاً، فكان النسخ فيه بياناً لمدة بقاء الحكم، وذلك جائزٌ باعتبار معنيين:

المعنى الأول : أنّ الابتلاء والمنفعةَ للعباد في شيء يختلف باختلافِ الأوقات واختلافِ الناس في أحوالهم .

المعنى الثاني : أنَّ دليل الإِيجاب غيرُ مُوجِبٍ للبقاء ، وذلك كالبيع فإنه يوجب الملكَ في المبيع للمشتري ، لكنه لا يوجب بقاءَ الملك ، بل إن بقاءه بدليل آخر مُبْقٍ له أو بعدمِ دليل المزيل ، وهو موجب الثمن في ذمة المشتري ولا يوجب بقاء الثمن في ذمته لا محالة[1].

وجوه النسخ

نَسْخُ جميع القرآن غيرُ جائز بالإجماع ، قال الإمام الرازي وغيره في بيان ذلك : إن القرآن معجزة مستمرة على التأبيد ، لكنْ نَسْخُ بعضِه جائزٌ[2]. ويأتي ذلك على عدة وجوه هي :

الوجه الأول : نسخ الحكم دون التلاوة ، أي : أن الحكم الذي تضمنته الآية مرفوعٌ ، ونصُّها باقٍ لم يُنْسَخ ، ومن أمثلة ذلك قولُه تعالى : ﴿ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾[3] ، وهذه الآية لا تدل على وجوب الصوم ، بل تدل على التخيير فيه ، فكان للمسلم أن يصوم إن شاء ، وأنْ يُفْطِر إن شاء ، على أن يؤدي فديةً من طعام مسكين عن كل يوم ، لكنْ هذه الآية قد نُسِخَ حكمُها وبقيتْ تلاوتُها ، وقد نَسَخ حُكْمَها قولُه تعالى : ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾[4] ، وذلك هو نسخ الحكم دون التلاوة[5].

وقوله تعالى : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ﴾[6] ، والحكمُ في هذه الآية منسوخٌ بآية المواريث ، وبقوله

---

(1) أصول السرخسي ج 2 ص 60، 61 .
(2) تيسير التحرير ج 3 ص 204 .
(3) سورة البقرة الآية (184).
(4) سورة البقرة الآية (185).
(5) المستصفى ج 1 ص 80 ، وتفسير الطبري ج 2 ص 409 ، وتفسير ابن كثير ج 1 ص 213 ، وأحكام القرآن لابن العربي ج 1 ص 74- 80 ، وأصول السرخسي ج 2 ص 80 .
(6) سورة البقرة الآية (180).

ﷺ : « لا وَصِيَّةَ لوارثٍ »[1].

وكذلك الصدقة بين يدي مناجاة النبي ﷺ فإنها منسوخة بقوله تعالى : ﴿ ءَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَٰتٍ ۚ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا۟ وَتَابَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾[2].

وكذلك الحبس والأذى عن اللواتي يأتين الفاحشةَ ، ونَسْخُ ذلك بالجلد والرجم مع بقاء التلاوة ، وفي ذلك يقول الله تعالى : ﴿ وَٱلَّٰتِى يَأْتِينَ ٱلْفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَٱسْتَشْهِدُوا۟ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ ۖ فَإِن شَهِدُوا۟ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴾[3] فقد نُسِخ الحكم في هذه الآية بقوله تعالى : ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ﴾[4] ونَسَخَه أيضًا قوله ﷺ « خذوا عَنّي خُذُوا عَنّي قد جَعَلَ اللّهُ لهنَّ سبيلاً : الثيبُ بالثيبِ جلدُ مائةٍ ورَمْيٌ بالحجارة ، والبكرُ بالبكرِ جلدُ مائةٍ ونَفْيُ سنةٍ »[5].

وكذلك نُسِخ التربص حولاً في حقّ المتوفى عنها زوجُها ، وقد نَسخ ذلك قولُه تعالى : ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾[6] ، فإنَّ تقديرَ عدةِ الوفاة بحولٍ كان منزلاً وانتسخ هذا الحكم مع بقاء التلاوة[7].

الوجه الثاني : نسخ التلاوة دون الحكم ، ومثال ذلك ما تظاهرت الأخبار فيه بنسخ تلاوة آية الرجم مع بقاء حكمها ، وهي قوله تعالى : ﴿ **والشيخُ والشيخةُ إذا زَنَيا فارجموهما البتة نكالاً من الله والله عزيزٌ حكيم** ﴾[8].

---

(1) الحديث رواه الترمذي 2120. والنسائي 3641 ، وأبو داود 2870 و 3565 ، وابن ماجة 2713 ، وأحمد في مسنده 27849 و 17213 .

(2) سورة المجادلة الآية (13) .

(3) سورة النساء الآية (15).

(4) سورة النور الآية (2) .

(5) رواه أبو داود عن عبادة بن الصامت ج 4 ص 144 .

(6) سورة (البقرة) الآية (234).

(7) أصول السرخسي ج 2 ص 80 ، وتيسير التحرير ج 2 ص 205 ، والمستصفى ج 1 ص 80 ، والمحصول للرازي ج 1 ص 547 .

(8) رواه البيهقي ج 8 ص 211 ، والموطأ ص 241 ، كلاهما عن ابن عباس .

وفي ذلك أخرج الترمذي عن ابن عباس عن عمر بن الخطاب قال : « إن اللّه بَعَثَ محمدًا ﷺ بالحقّ ، وأنزل عليه الكتابَ ، فكان فيما أنزل عليه آية الرجم ، فَرَجَم رسولُ اللّه ﷺ ورَجَمْنا بعده ، وإني خائفٌ أن يطول بالناس زمانٌ فيقول قائل : لا نجد الرجْمَ في كتاب اللّه فيضلوا بترك فريضةٍ أنزلها اللّه ، ألا وإن الرجم حقٌّ على مَنْ زنا إذا أحْصَنَ وقامت النيةُ ، أو كان حَبَلٌ أو اعتراف »[1] .

وفي رواية أخرى للترمذي عن سعيد بن المسيب عن عمر بن الخطاب قال : « رَجَم رسولُ اللّه ﷺ ورجم أبو بكر ورَجَمْتُ ، ولولا أني أكره أنْ أزيد في كتاب اللّه لكتبتُه في المصحف ، فإني قد خشيتُ أنْ تجيء أقوامٌ فلا يجدونه في كتاب اللّه فيكفرون به » . قال الترمذي : حديثُ عمر حديثٌ حسن صحيح[2].

ومن أمثلة ذلك أيضًا ما اشتهر عن عائشة (رضي اللّه عنها) أنها قالت : أنزل في القرآن « عشْرُ رضعاتٍ معلومات » فنُسِخَ من ذلك خمسٌ وصار إلى « خمس رضعات معلومات » فتُوُفِّي رسولُ اللّه ﷺ والأمرُ على ذلك، وبهذا كانت عائشة تُفْتي وبعضُ أزواج النبيّ ﷺ[3].

وعن أنس (رضي اللّه عنه) أنه نزل في قتلى بئر معونة : « بلِّغوا إخوانَنا أنَّا لقينا ربَّنا فَرَضِيَ عنَّا وأرضانا » وعن أبي بكر (رضي اللّه عنه) : كنا نقرأ في القرآن :« لا ترغبوا عن آبائكم فإنّه كفْرٌ بكم »[4]. وبذلك تنسخ التلاوة دون الحكم .

قال السرخسي في هذا الصدد : وأما نسخُ التلاوة مع بقاء الحكم فبيانُه فيما قال علماؤنا : إن صوم كفارة اليمين ثلاثة أيام متتابعة بقراءة ابن مسعود : « فصيام ثلاثة أيام متتابعات » ، وقد كانت هذه قراءةً مشهورة إلى زمن أبي حنيفة ، ولكن لم يوجد فيه النقل المتواتر الذي يَثْبت بمثله القرآنُ ، وابنُ مسعود لا يُشَكُّ في عدالته وإتقانه ، فلا وجه لذلك إلا أن نقول : كان ذلك مما يُتْلَى في القرآن كما حفظه ابنُ مسعود (رضي اللّه عنه) ثم انتسخت تلاوتُه في حياة رسول اللّه ﷺ بصرف اللّه القلوبَ عن حِفْظها

---

(1) أخرجه الترمذي برقم (1432) . (2) الترمذي ج 4 ص 38، 39 .

(3) الترمذي ج 3 ص 456 .

(4) المحصول ج 1 ص 547 ، والمستصفى ج1 ص80 ، وأصول السرخسي ج 2 ص 81 ، وتيسير التحرير ج 3 ص 205 ، وشرح تنقيح الفصول ص 309 . والحديث رواه البخاري في صحيحه برقم 6830 ، وأحمد في مسنده 333 ، 393 .

إلا قلبَ ابن مسعود ؛ ليكون الحكمُ باقيًا بنقله ، فإنّ خبر الواحد موجبٌ للعمل به ، وقراءتُه لا تكون دون روايته ، فكان بقاء هذا الحكم بعد نسخ التلاوة بهذا الطريق ، والدليل على جوازه أنّ بقاء الحكم لا يكون ببقاء السبب الموجب له ، فانتساخ التلاوة لا يَمْنع بقاء الحكم ، ألا ترى أنَّ البيع مُوجبٌ للملك ، ثم لو قطع المشتري ملكه بالبيع من غيره أو أزاله بالإعتاق لم يَنْعدم ذلك البيعُ ؛ لأن البقاء لم يكن مضافاً إليه[1].

وعلى هذا ، فإنه يجوزُ نسخُ التلاوة دون الحكم ، وكذا نسخ الحكم دون التلاوة ، وفي هذا الصدد يقول أبو الحسين البصري : يدل على جواز ذلك أنّ التلاوة والحكم عبادتان ، وكلٌّ عبادتين ، فإنه يجوز أن يَصير مثلاهما مَفْسَدتين ، فيجب النهيُ عنهما ، ويجوز أن تصيرَ كلٌّ واحدة منهما بانفرادِها مَفْسَدَةً دون الأخري فيلزم النهيُ عنها دون الأخرى[2].

الوجه الثالث : نَسْخُ التلاوة والحكم معًا ، ومثالُ ذلك صحف إبراهيم (عليه السلام) ومنْ تقدمه من الرسل الكرام ، فقد ثبت بما يوجب العلم أن هذه الصحف كانت نازلة تُقْرأ ويُعْمل بها ، قال تعالى : ﴿ إِنَّ هَٰذَا لَفِي ٱلصُّحُفِ ٱلْأُولَىٰ ۝١٨ صُحُفِ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ ﴾[3] ، وقال تعالى : ﴿ وَإِنَّهُۥ لَفِي زُبُرِ ٱلْأَوَّلِينَ ﴾[4] على أنه لم يَبْقَ شيء من ذلك في أيدينا تلاوةً ولا عملاً به ، فلا سبيل إلى ذلك إلا القول بانتساخ التلاوة والحكم معاً فيما يحتمل ذلك ، وذلك له طريقان :

أحدهما : أنْ يَصْرف اللّهُ تعالى القلوبَ عنها .

وثانيهما : موتُ منْ يحفظها من العلماء لا إلى خلف ، وهذا النوع من النسخ في القرآن كان جائزًا في حياة الرسول ﷺ ، وذلك بقوله تعالى : ﴿ سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ۝٦ إِلَّا مَا شَآءَ ﴾[5] فالاستثناء دليل على جواز ذلك ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا ﴾[6] ، وقوله أيضًا : ﴿ وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِٱلَّذِيٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ ﴾[7].

أما بعد وفاة الرسول ﷺ فإنّه لا يجوز هذا النوعُ من النسخ في القرآن عند

(1) أصول السرخسي ج 2 ص 81 .
(2) المعتمد لأبي الحسين البصري ج 1 ص 386 .
(3) سورة الأعلى الآية (18، 19).
(4) سورة الشعراء الآية (196) .
(5) سورة الأعلى الآية (6، 7).
(6) سورة البقرة الآية (106) .
(7) سورة الإسراء الآية (86) .

سائر المسلمين .

ومن الأمثلة على نسخ الحكمِ والتلاوة معًا – عند أكثر العلماء – ما رُوِي عن عائشة أنها قالت : « كان مما أَنْزَل اللّهُ سبحانه : عشْرُ رضعاتٍ يُحَرِّمْنَ ، فنُسِخْنَ بخمسٍ »[1] ولا يجب من ارتفاع التلاوة أنْ يرتفع الحكمُ ؛ لأن الدليل إذا دلّ على شيء في أوقات فإنه يجوز عدمُه والحكمُ ثابتٌ ، ورُوِي أيضًا أن سورة الأحزاب كانت تعدل سورة البقرة [2].

هذه هي وجوهُ النسخ التى وَقَعت في القرآن ، والتي قال بها عامةُ العلماء إلا ما حكي عَمَّنْ لا يُعَوَّل على قوله .

أقسام النسخ

ثمة أقسام أربعةٌ للنسخ هي :

نسخُ الكتاب بالكتاب .

ونسخُ السنة بالسنة .

ونسخُ الكتاب بالسنة .

ونسخ السنة بالكتاب ، وذلكم تفصيل بهذه الأقسام الأربعة :

القسم الأول : نسخ الكتاب بالكتاب :

ذهب عامة العلماء إلى أنّ الكتاب يُنْسَخ بالكتاب ، ولم يخالف في ذلك سوى أبي مسلم الأصفهاني ؛ إذْ نَفَى وقوعَ النسخ في القرآن كليًّا ، وهو قولٌ باطل لا ينبغي الالتفاتُ إليه ، وهو ما بيَّنّاه سابقًا [3].

(1) الحديث رواه أبو داود 2062 ، ومسلم 1452 بلفظ «عشر رضعات معلومات يحرمن»، والنسائي 1150 ، ومالك في الموطأ 1293 ، والدارمي 2253 ثلاثتهم بلفظ مسلم.

(2) المحصول ج 1 ص 547 ، والمعتمد لأبي الحسين البصري ج 1 ص 387 ، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل للشيخ عبد القادر بن بدران ص 216 ، وتيسير التحرير ج 3 ص 305 ، وشرح تنقيح الفصول ص 309 ، وشرح التلويح على التوضيح ج 2 ص 36 ، والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ج 1 ص 477 .

(3) شرح تنقيح الفصول ص 306 ، وتيسير التحرير ج 3 ص 200 ، والرسالة للشافعي ص 106 ، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل للشيخ عبد القادر بن بدران ص 220 ، والمعتمد لأبي الحسين البصري ج 1 ص 390 ، وأصول السرخسي ج 2 ص 67 ، والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ج 1 ص 518 .

قال الإمام الشافعي في هذا الصدد : إن اللّه خَلق الخلق لما سبق في علمه مما أراد بخلقهم وبهم ، لا مُعَقب لحكمه وهو سريعُ الحساب ، وأنزل عليهم الكتابَ ؛ تبيانًا لكل شيء وهُدًى ورحمةً ، وفرض فيه فرائض أثبتها ، وأخرى نَسَخَها ؛ رحمةً لخلقه بالتخفيف عنهم وبالتوسعة عليهم زيادةً فيما ابتدأهم به من نعمه ، وأثابهم على الانتهاء إلى ما أثبت عليهم جَنَّتَه ، والنجاةَ من عذابه فعمتْهم رحمتُه فيما أثبت ونَسخ ، فله الحمدُ على نِعمه[1].

ومن الأمثلة على وقوعه فعلاً : نسخُ وقوف الواحد للعشرة في الجهاد بثبوته لاثنين وهما في القرآن ؛ إذ قال سبحانه : ﴿ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾[2] ، وقد نسخ هذا الحكم بوجوب ثبات الواحد للاثنين فقط ، فقال سبحانه : ﴿ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ ﴾[3].

ومنها : أن اللّه أوْجَبَ على المتوفَّى عنها زوجُها الاعتدادَ حولاً بقوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ ﴾[4] ثم نسخ ذلك بقوله تعالى : ﴿ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾[5].

ومنها : قوله تعالى : ﴿ وَإِن تُبْدُوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ اللَّهُ ﴾[6] وهذه الآية تدل على محاسبة الإنسان ومسئوليته عما يُخْفيه في نفسه ولو لم يعمله ، وذلك في حقّ الإنسان عَسيرٌ وفيه من الحرج ما هو بالغٌ ، لكن اللّه تعالى قد هَوَّنَ على الناس ؛ إذ نسخ هذا الحكمَ فقال سبحانه وتعالى : ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾[7].

ومنها : قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ ﴾[8] ، فقد أمر اللّه عباده بأمر عظيم وهو أنْ يتّقوه حقَّ تقواه ، أي : أن يطيعوه تمامَ الطاعة بما لا يتطرق إليهم في ذلك أيما تقصير ، ولا جرم أن يكون ذلك على الإنسان عسيراً فهو

(1) الرسالة للشافعي ص 106 .
(2) سورة الأنفال الآية (65).
(3) سورة الأنفال الآية (66).
(4) سورة البقرة الآية (240).
(5) سورة البقرة الآية (234).
(6) سورة البقرة الآية (284) .
(7) سورة البقرة الآية (286) .
(8) سورة آل عمران الآية (102) .

لا يحتمل مثل ذلك ولا يُطيقه ؛ لضعفِه وقلةِ احتماله ، من أجل ذلك خَفف اللّهُ عن عباده بأنْ نسخ ذلك الحكمَ بما هو أيْسَرُ فقال سبحانه : ﴿ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ ﴾[1]. وغيرُ ذلك من الأمثلة على نسخ القرآنِ بالقرآن كثيرٌ[2].

القسم الثاني : نسخ السنة بالسنة :

اتفقت كلمة العلماء على أنّ السنةَ تُنْسَخ بالسنة في الجملة ، واشترطوا لذلك أن يكون الناسخ من حيث قوته مكافئًا للمنسوخ أو أزيد ، وبذلك فإن هذا القسم من النسخ يقع على أربع صور هي :

الصورة الأولي : نسخ متواتر السنة بمتواتر السنة ، وذلك كنسخ الكتاب بالكتاب ؛ لحصول المساواة والتواتر بين الناسخ والمنسوخ [3].

الصورة الثانية : نَسْخُ متواتِر السنة بالآحاد ، فقد منعه جمهورُ العلماء ، وهم كلٌّ مانعي تخصيص المتواتر بالآحاد ، وكذا مَنَعَه أكثرُ مُجيزي تخصيصِه بالآحاد .

وحجتُهم في ذلك أنّ المتواتر قطعيّ، أما الآحاد فهو ظنيّ، ولا يُبطل القطعيُّ – وهو الأقوى – بالظنى وهو الأضعف ؛ لأن الشيء لا يُبْطل ما هو أقوى منه[4].

وأجاز بعضُهم نسخَ المتواتر بالآحاد ، ويُراد « بيعضهم » بعضُ المجيزين لتخصيص المتواتر بالآحاد وهم أهل الظاهر . واحتجوا لذلك بوجوه هي :

أولاً : أنه جاز تخصيصُ المتواتر بالآحاد ؛ فجاز نسخُه به ، والجامع دَفْعُ الضرر المظنون .

وأجيب عن ذلك بأنّ الفرق بين النسخ والتخصيص واقعٌ بإجماع الصحابة (رضي اللّه عنهم) ، ولا يستطيع الخصم أنْ يمنع وجودَ هذا الإجماع .

ثانيًا : أنّ خبر الواحد دليلٌ من أدلة الشرع فإذا صار معارِضًا لحكم المتواتر فقد

---

(1) سورة التغابن الآية (16) .

(2) شرح تنقيح الفصول ص 306 ، وتيسير التحرير ج 3 ص 200 ، والإتقان في علوم القرآن للسيوطي ج 2 ص 21– 24 ، والبرهان للزركشي ج2 ص 30– 32 ، والمعتمد ج 1 ص 390 .

(3) شرح تنقيح الفصول ص 311 ، والمحصول ج 1 ص 550 ، والمعتمد ج 1 ص390 ، وتيسير التحرير ج 3 ص 200 .

(4) تيسير التحرير ج 3 ص 201 ، والمحصول ج 1 ص 550 ، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل للشيخ عبد القادر بن بدران 219 ، والمعتمد ج 1 ص 319 .

وَجَبَ تقديمُ المتأخر قياسًا على سائر الأدلة ، وأجيب عن ذلك بأن المتواتر مقطوعٌ في متنه، والآحادُ ليس كذلك ، فَلِمَ لا يكون هذا التفاوت مانعًا من ترجيح خبر الواحد؟

ثالثًا : أنّ نسخ الكتاب وَقَعَ بأخبار الآحاد من وجوه منها قوله تعالى : ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٖ يَطۡعَمُهُۥٓ ﴾[1]، فقد نُسِخ هذا بما رُوِي بالآحاد أن النبي ﷺ « نهى عن أكل كلِّ ذي نابٍ من السباع » .

ومنها : قوله تعالى : ﴿ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمۡ ﴾ [2] ، وهذه الآية منسوخة بما رُوِي بالآحاد أن النبي ﷺ قال : « لا تنكح المرأةُ على عمتها ولا على خالتها » .

ومنها : قوله تعالى : ﴿ كُتِبَ عَلَيۡكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ إِن تَرَكَ خَيۡرًا ٱلۡوَصِيَّةُ لِلۡوَٰلِدَيۡنِ وَٱلۡأَقۡرَبِينَ بِٱلۡمَعۡرُوفِۖ ﴾ [3]، وذلك منسوخ بما رُوِي بالآحاد من قوله ﷺ : « لا وصيةَ لوارثٍ » ، فإذا ثبت نسخ الكتاب بخبر الواحد فقد وجب جوازُ نسخ الخبر المتواتر بالواحد ؛ لأنه ليس ثمة فَرْقٌ[4] .

وقد أجيب عن الاستدلال بالآية الأولى ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ ﴾ بأنه إنما يتناول الموحى إليه إلى تلك الغاية ولا يتناول ما بعد ذلك ؛ فلم يكن النهي الوارد بعده نسخًا .

وأجيب عن الاستدلال بالآية الثانية ﴿ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمۡ ﴾ بأنّ هذه الآية مُخَصَّصة بقوله – عليه الصلاة والسلام – : « لا تنكح المرأةُ على عمتها » ؛ لأنّ الأمة قد تلقت هذا الحديثَ بالقبول ، وأيضًا ليس بالممتنع أنْ يكون هذا الخبر مقارِنًا للآية فقبلوه مخصصًا لا ناسخًا .

وأجيب عن الاستدلال بالآية الثالثة : ﴿ كُتِبَ عَلَيۡكُمۡ إِذَا حَضَرَ ﴾ بأنه يجوز أن يَصْدُرَ الإجماعُ عن خبرٍ ثم لا ينتقل ذلك الخبر أصلاً ؛ استغناء عنه بالإجماع وإذا كان كذلك لم يمتنع أن يكون هذا الخبر مقطوعًا به عندهم ثم يضعف نقلُه ؛ لإجماعهم على العمل بموجبه[5].

---

(1) سورة الأنعام الآية (145) .
(2) سورة النساء الآية (24) .
(3) سورة البقرة الآية (180) .
(4) المحصول ج 1 ص 551، 552 .
(5) المحصول ج 1 ص 552، 553 .

رابعًا : أنّ أهل قُبَاء قَبلوا نَسْخَ القبلة بخبر الواحد ولم ينكر الرسولُ ﷺ ذلك ، وأجيب عن هذا الدليل بأنه لعل الرسول ﷺ أخبرهم بذلك قبل وقوع الواقعة ؛ ومن أجل ذلك قبلوا خبر الواحد ، أو لعلّه قد انضمَّ إليه من القرائن ما أفاد العِلْمَ ، وذلك نحو أنْ يكون المسجد قريبًا من الرسول ﷺ وارتفاع الضجة في ذلك .

خامسًا : أن النبي ﷺ كان ينفذ آحادَ الولاة إلى الأطراف وكانوا يبلغون الناسخَ والمنسوخَ ، وأجيب عن هذا الدليل بما يجاب عن ضعفه في باب خبر الواحد[1].

وعلى هذا ، فإنّ السنة المتواترة لا تُنْسَخ بالآحاد ، وهو القولُ الراجح ، والذي عليه الجمهورُ ، والضابطُ في ذلك على المشهور بينهم : أنّ النصَّ يُنْسَخ بأقوى منه ، ولا يُنْسَخ بأضعف منه[2].

الصورة الثالثة : نَسْخُ الآحاد بالآحاد ، وهذا ما لا خلافَ فيه ؛ لأنه يُشترط في الناسخ أنْ يكون مساويًا للمنسوخ أو أقوى ، والآحاد مساوية للآحاد ؛ فيجوز النسخُ بينهما .

ومن الأمثلة على نسخ الواحد بالواحد ما رُوي عن رسول الله ﷺ قال : « كنتُ نهيتكم عن زيارة القبور ، فقد أُذِنَ لمحمدٍ في زيارة قبرِ أمه ، فَزُوروها ؛ فإنها تذكر الآخرة »[3].

ومنه ما أخرجه الترمذي عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال : قال رسول الله ﷺ : « كنتُ نهيتكم عن لحوم الأضاحي فوقَ ثلاثٍ ليتسع ذو الطَّوْلِ على من لا طَوْلَ له ، فكلوا ما بَدَا لكم ، وأطعموا وادَّخروا » [4].

ومنه أيضاً ما أخرجه الترمذي عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال : قال رسول الله ﷺ : « إني كنتُ نهيتكم عن الظروف ، وإنَّ ظرفًا لا يُحِلُّ شيئًا ولا يحرمه .

---

(1) المحصول ج 1 ص 553 .

(2) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص 219 ، والإحكام للآمدي ج 2 ص 267 ، وشرح تنقيح الفصول ص 311 ، والمحصول ج 1 ص 553 ، وتيسير التحرير ج 3 ص 201 .

(3) الترمذي ج 3 ص 370 .

(4) الترمذي ج 4 ص 94 .

وكلُّ مسكرٍ حرامٌ »[1] والظروف جمع ، مفرده : الظرف ، وهو الوعاء ، فقد أباح الشرب في الوعاء بعد أن نهى عن الشرب فيه .

ومنه ما ورد في شارب الخمر أنه إنْ شربها الرابعةَ قُتِلَ ، فحمل إليه مَنْ شربها الرابعةَ فلم يَقْتله ، فقد أخرج الترمذي عن جابر بن عبد اللّه عن النبي ﷺ قال : « إن مَنْ شرب الخمر فاجلدوه ، فإنْ عاد في الرابعة فاقتلوه » قال : ثم أُتي النبي ﷺ بعد ذلك برجلٍ قد شرب الخمر في الرابعة فَضَرَبه ولم يقتله ، قال : فَرُفِعَ القتل وكانت رخصة . والعملُ على هذا الحديثِ عند عامة أهل العلم[2] إلى غير ذلك من الأمثلة على نسخ الآحاد بالآحاد[3] .

الصورة الرابعة : نسخ الآحاد بالمتواتر ، وقد بَيَّنَّا سابقًا أنّ المتواتر ينسخ بالمتواتر فجواز نسخ الآحاد بالمتواتر أولى من جواز نسخها بالآحاد ؛ لأنه (المتواترْ) أقوى. وعلى هذا ، فإنه مما لا شَكَّ فيه أنّ خبر الواحد يُنْسَخ بالخبر المقطوع[4].

القسم الثالث : نسخ الكتاب بالسنة :

والسنة ضربان ؛ متواتر ، وآحاد . أما المتواتر فنسخُه للكتاب جائزٌ ، وقد ذهب إلى ذلك أكثرُ أهل العلم وفيهم المتكلمون وأصحابُ أبي حنيفة والمعتزلة وأهل الظاهر ، واستدل هؤلاء بصورتين هما :

الصورة الأولي : أنه كان الواجب علي الزانية الحبسُ في البيوت ، وذلك لقوله تعالى : ﴿ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ ﴾[5] ، ثم إن اللّه تعالى نَسَخ ذلك بآية الجلد ، ثم إنّ النبي ﷺ نَسَخَ الجلدَ بالرجم .

فإنْ قيل : بل نسخ ذلك بما كان قرآنًا وهو قوله : « الشيخُ والشيخةُ إذا زنيا فارجموها البتة » فإنه يُجَاب عن ذلك بأنه لم يكن قرآنًا ، ويدل على هذا أن عمر

---

(1) الترمذي ج 4 ص 295 . (2) الترمذي ج 4 ص 49 .

(3) أصول السرخسي ج 2 ص 77 ، وشرح تنقيح الفصول ص 311 ، وتيسير التحرير ج 3 ص 200، 201 ، والمحصول للرازي ج 1 ص 550 ، والمعتمد ج 1 ص 390 ، والإحكام لابن حزم ج 1 ص 518 ، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص 219 ، وشرح التلويح على التوضيح ج 2 ص 34 .

(4) المحصول ج 1 ص 550 ، وتيسير التحرير ج 3 ص 201 ، والإحكام للآمدي ج 2 ص 267 .

(5) سورة النساء الآية (15).

(رضي اللّه عنه) قال : لولا أنْ يقولَ الناسُ : إنّ عمر زاد في كتاب اللّه شيئًا لألحقتُ ذلك بالمصحف ، ولو كان ذلك قرآنًا في الحال ، أو كان قرآنًا ثم نسخ لما قال عمر ذلك .

الصورة الثانية : نسخُ الوصية للأقربين ، وذلك بقوله – عليه الصلاة والسلام – : « لا وصيةَ لوارثٍ » ، والاعتراضُ متتهِضٌ هنا على أن هذا الخبر من الآحاد وهي لا يُنْسخ بها القرآن ، ويُجَاب عن هذا الاعتراض بأن هذا الحديث يوصف بالشهرة ، فيجوز النسخ به ؛ لأنه في قوة المتواتر من حيث ظهورُ العمل به من غير نكير ، فإنّ ظهوره يُغْني الناس عن روايته[1].

أما نسخُ الكتاب بأخبار الآحاد فلا يجوز عند عامة العلماء ، ودليل ذلك أن القرآن متواتر قطعي فلا يُرفَع بالآحاد المظنونة ، وكذلك فإن الصحابة (رضي اللّه عنهم) كانوا يتركون أخبارَ الآحاد إذا رَفَعتْ حكم الكتاب ، قال عمر (رضي اللّه عنه) : « لا نَدَعُ كتابَ ربِّنا وسنةَ نبينا بقولِ امرأةٍ ، لا ندري أصدقت أم كذبتْ » [2].

وقال أهل الظاهر إن ذلك غير ممنوع[3] ، وقالوا : إن ذلك واقع ، ومنه قوله تعالى : ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ ﴾ ، فقد نُسِخت هذه الآية بنهيه ﷺ عن « أكل كل ذي ناب من السباع » ، وهو خبر واحد .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ ﴾ نُسِخَ بقوله عليه الصلاة والسلام : « لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها » ، ولأن خبر الآحاد دليلٌ شرعي فَيَنْسَخ كسائر الأدلة ، ولأنّ الآحاد يُخَصِّص الكتابَ فهو إذنْ ينْسَخُه ؛ لأن النسخ تخصيصٌ في الأزمان ، واستدلوا أيضا بتحويل القبلة عن بيت المقدس إلى مكة فجاز بذلك نسخُ الكتاب بخبر الواحد[4].

---

(1) تيسير التحرير ج 3 ص 203 ، والمحصول ج 1 ص 555، 556 ، وشرح تنقيح الفصول ص 211 . وأصول السرخسي ج 2 ص 77 .

(2) المعتمد ج 1 ص 398 ، وأصول السرخسي ج 2 ص 77 .

(3) المعتمد ج 1 ص 398 ، وشرح تنقيح الفصول ص 311 ، والإحكام لابن حزم ج 1 ص 518 .

(4) شرح تنقيح الفصول ص 311، 312 ، والإحكام لابن حزم ج 1 ص 518 ، والمعتمد ج 1 ص 398 .

وأجيب عن الدليل الأول وهو قوله تعالى : ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا ﴾ أن هذه الآية إنما تتناول ما أوحي إليه إلى تلك الغاية ، ولا تتناول ما بعد ذلك ، فلم يكنِ النهيُ الوارد بعد ذلك نسخًا ، وبعبارة أخرى : إن هذه الآية إنما اقتضت التحريمَ إلى تلك الغاية فلا ينافيها ورودُ تحريم بعدها وإذا لم يُنَافِها لا يكون ناسخًا لأنّ من شرط النسخ التنافي .

ومن جهة أخرى فإنّ الآية تمنع من تحريم كل ما عدا الميتة من الدم ولحم الخنزير ، فنهي النبي ﷺ عن أكل كل ذي ناب من السباع ، ولا يَمْتنع أن يكون الخبر مقارنًا للآية فيكون مخصصًا لا ناسخًا .

وأجيب عن الثاني وهو قوله تعالى : ﴿ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ ﴾ وأنه منسوخ بالخبر - بأنّ الخبر هنا لا يمتنع أن يكون مقارنًا للآية فيكون مخصصًا ، وإنما النزاع في النسخ .

وأجيب عن الاستدلال بنسخ التحول إلى بيت المقدس بالخبر - فقالوا : تحويل القبلة قد احتفَّتْ به قرائنُ وَجَدَها أهلُ قباء لمَّا أخبرهم المخبرُ من ضجيج أهل المدينة وغير ذلك ؛ فحصل لهم العلمُ بالتحول ؛ فلذلك قبلوا تلك الرواية[1].

أما قولهم : إن خبر الآحاد دليلٌ شرعي فهو ينسخ كسائر الأدلة ، فإنه يجاب عن ذلك بأننا سلمنا أنّ الآحاد دليل شرعي ، لكنه لا يَنْسخ الكتاب ؛ لأنه (الآحاد) أضعف لظنيته ، ولا يُنْسَخ الأقوى بالأضعف .

أما قولهم : إن الآحاد يخصص الكتابَ ؛ فهو إذن يَنْسخه ؛ لأن النسخَ تخصيصٌ - فإنه يجاب عنه بأنّ النسخ غيرُ التخصيص ، والفرقُ بينهما واقعٌ بإجماع الصحابة (رضي الله عنهم)[2] .

قول الشافعي في المسألة :

قال الشافعي (رحمه الله) وأكثرُ أصحابه بامتناع نسخ الكتاب بالسنة ؛ سواء

(1) شرح تنقيح الفصول ص 311، 312 ، والمعتمد ج 1 ص 398، 399 ، والإحكام لابن حزم ج 1 ص 518، 519 .

(2) المحصول ج 1 ص 552 .

كانت أحادًا أو متواترة ، وقد روي عن أحمد مثلُ هذا القول[1].

قال الشافعي (رحمه اللّه) في ذلك : إن اللّه خلق الخلق لما سبق في علمه مما أراد بخلقهم وبهم ، لا معقبَ لحكمه وهو سريعُ الحساب .

وأبانَ لهم أنه إنما نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب ، وأن السنة لا ناسخة للكتاب ، وإنما هي تَبَعٌ للكتاب بمثل ما نزل نصًّا ومفسرةً مَعْنى ما أنزل اللّهُ منه مُجْملاً[2].

واحتج الإمام الشافعيُّ في ذلك بعدة أدلة :

الدليل الأول : قولُه تعالى : ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ﴾[3] ، وقد استدل بهذه الآية من أربعة وجوه :

الوجه الأول : أن اللّه تعالى أخبر أنّ ما ينسخه من الآيات يأتي بخير منه ، وذلك يفيد أن اللّه تعالى يأتي بما هو من جنسه ، كما إذا قال للإنسان : ما أُخِذَ منك من ثوب آتِيكَ بخير منه ، أي : أنه يأتيه بثوبٍ من جنسه خير منه ، وإذا ثبت أنه لابدّ وأن يكون من جنسه فجنسُ القرآنِ قرآنٌ .

وأجيب عن هذا الوجه بأننا لا نسلم أن ذلك الخير لابُدَّ وأن يكون من جنس الآية المنسوخة ، وليس تعلقهم بالمثال الذي ذكروه أولى من مثال آخر .

الوجه الثاني : أنّ قوله تعالى : ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ ﴾ يُفيد أن اللّه تعالى هو المتفرد بالإتيان بذلك الخير وذلك هو القرآن الذي هو كلامُ اللّه تعالى دون السنة التي يأتي بها الرسول ﷺ .

وأجيب عن هذا الوجه بأنّ قوله : ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ ﴾ يُفيد أن اللّه هو المتفرد بالإتيان بذلك الخير ، والمراد بالإتيان هنا هو شَرْعُ الحكمِ وإلزامُه ، والسنة في ذلك كالقرآنِ من حيث إن المُثْبِتَ لهما هو اللّه تعالى .

الوجه الثالث : أن قوله تعالى : ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ ﴾ يفيد أن المأتيَّ به خير من

---

(1) المستصفى ج 1 ص 80 ، والمعتمد ج 1 ص 392 ، والمحصول ج 1 ص 556 ، والتبصرة في أصول الفقه ص 264 ، والرسالة للشافعي ص 106 .

(2) الرسالة للشافعي ص 106 .

(3) سورة البقرة الآية (106) .

الآية ، والسنة لا تكون خيرًا من القرآن ، وأجيب عن ذلك بأنه إذا كان المراد بالخير الأصلح في التكليف والأنفع في الثواب ، فإنه لا يمتنع أن يكون مضمون السنة خيراً من مضمون الآية .

الوجه الرابع : أن اللّه تعالى قال في الآية : ﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾[1] ، وهذا يدل على أن الذي يأتي بخير منها هو المختص بالقدرة على إنزاله ، وهذا هو القرآن دون غيره .

وأجيب عن هذا الوجه بأنّ النسخ رَفْعُ الحكم ؛ سواء ظهر ذلك بالقرآن أو بالسنةِ ، وعلى التقديرين فإنّ اللّه تعالى هو المتفرِّدُ به[2].

الدليل الثاني : قوله تعالى : ﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾[3] ، فوصف اللّهُ نبيَّه ﷺ بأنه مُبيِّن للقرآن ، ومعلومٌ أنّ نَسْخَ العبادة يَقْتضي رَفْعَها ، ورفعُها ضدُّ بيانِها .

وأجيب عن ذلك بأن النسخ لا ينافي البيانَ ؛ لأن النسخ تخصيصٌ للحكم بالأزمان ، كما أنّ التخصيصَ للحكم بالأعيان ، أي أن النسخ يخصص الحكم بزمن معين ، أما التخصيص فهو متعلقٌ بأعيان مَنْ يتناولُهم الحكمُ .

الدليل الثالث : قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ ﴾[4] ، فقد أخبر اللّه تعالى بأنه هو الذي يُبدِّل الآية بالآية .

وأُجيبَ عن ذلك بأن الناسخ – سواء كان قرآنًا أو خبرًا – فالذي يُبَدِّل في الحقيقة هو اللّه تعالى .

الدليل الرابع : أن اللّه تعالى حكى عن المشركين أنهم قالوا عند تبديل الآية بالآية : ﴿ إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ ﴾[5] ، ثم إن اللّه تعالى أزالَ هذا الإبهامَ بقوله : ﴿ قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ ﴾[6] ، وهذا يقتضي أن ما لم ينزله روحُ القدس من ربه لا يكون مُزيلاً للإبهام .

وأجيب عن ذلك بأن مَنْ يَتّهم الرسولَ ﷺ فإنما يتهمه لأنه يَشُكّ في نبوته ،

---

(1) سورة البقرة الآية (106).
(2) المحصول للرازي ج 1 ص 556- 558 .
(3) سورة النحل الآية (44) .
(4) سورة النحل الآية (44).
(5) سورة النحل الآية (101) .
(6) سورة النحل الآية (102) .

ومن تكن هذه حالُه ، فالنبي ﷺ مفترٍ عنده ، سواءٌ نُسِخَ الكتابُ بالكتابِ أو بالسنةِ ، والمزيلُ لهذه التهمة التمسكُ بمعجزاته .

الدليل الخامس : قوله تعالى : ﴿ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِٕ نَفْسِيٓ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ ﴾ [1]، وهذا يدل على أن القرآن لا تنسخه السنةُ .

والجواب عن هذه الحجة أن هذه الآية تدل على أن النبي ﷺ لا يَنْسَخ إلا بوحي ، ولا تدل على أن الوحي لا يكون إلا قرآنًا .

الدليل السادس : أن القولَ بنسخ الكتاب بالسنة يُوجب التهمةَ والنفرةَ .

والجواب عن ذلك أن النفرة أو التهمة تزول بالدليل الدال على أنّ النبي ﷺ ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾.

إذا ثبت ذلك تبيَّن أن الكتابَ يجوز أنْ يُنْسَخ بالسنة المتواترة ، وهو أيضًا واقعٌ . وقد ذهب إلى ذلك أكثرُ العلماء ، وهو الراجح [2].

القسم الرابع : نَسْخُ السنةِ بالكتاب :

ثمة قولان للعلماء في هذه المسألة :

القول الأول : وهو مذهبُ الجمهور من الأشاعرة والمعتزلة والفقهاء ؛ إذ ذهب هؤلاء جميعُهم إلى أنّ السنة تُنْسَخ بالكتاب ، وأن ذلك جائزٌ عقلاً وواقعٌ شرعًا . وقد احتجوا على الجواز العقلي والوقوع الشرعي .

أما الجواز العقلي : فهو أنّ الكتاب والسنة وحيٌ من اللّه تعالي ، وهو قوله تعالى : ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾[3] ، غير أنّ الكتاب مَتْلُوٌّ ، والسنة غيرُ متلوة ، ونَسْخُ حكمِ أحدِ الوَحْيَيْنِ بالآخر غيرُ ممتنع عقلاً[4].

أما الوقوع الشرعي فيدل عليه جملةٌ أمور منها :

أولاً : أن النبي ﷺ صالح أهلَ مكة عام الحديبية على أنّ مَنْ جاءه مسلمًا

---

(1) سورة يونس الآية (15) .

(2) المحصول ج 1 ص 555- 559 ، والرسالة للشافعي ص 106- 113 .

(3) سورة النجم الآية (3، 4). (4) الإحكام للآمدي ج 2 ص 269 .

ردَّه ، حتى أنه رَدّ أبا جندل وجماعةً من الرجال ، فجاءت امرأةٌ ؛ فأنزل اللّه تعالى : ﴿ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ ﴾[1] ، وهذا قرآن نَسَخَ ما صالح عليه رسولُ اللّه ﷺ وهو من السنة .

ثانيًا : أن التوجه إلى بيت المقدس لم يُعْرَف إلا من السنة ، وقد نُسِخ بقوله تعالى : ﴿ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ﴾[2] ، ولا يمكن أن يقال بأن التوجه إلى بيت المقدس كان معلومًا بالقرآن وهو قوله ﴿ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ﴾[3] ، لأن هذا تخيير بين القدس وغيره من الجهات .

ثالثًا : أنَّ المباشرة في الليل كانت محرمةً على الصائم بالسنة ، وقد نُسِخ ذلك بقوله تعالى : ﴿ فَٱلْـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ ﴾[4] ، وهذا نسخٌ لتحريم المباشرة ، وليس التحريم في القرآن .

رابعًا : أنَّ صومَ عاشوراء كان واجبًا بالسنة ، ونُسِخَ بصوم رمضان في قوله تعالى : ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾[5].

خامسًا : أن تأخير الصلاة إلى انجلاء القتال كان جائزًا بالسنة ؛ ولهذا قال النبي ﷺ « حَشَا اللّهُ قبورهم نارًا » ؛ وذلك لِحَبْسهم له عن الصلاة ، وقد نُسخ ذلك الجوازُ بصلاة الخوف الواردة في القرآن[6].

وقد يقال اعتراضًا على ذلك : ما ذكرتموه من صور نسخ السنة بالقرآن ، ما المانع أن يكون النسخُ قد وقع بالسنة . ثم دلالةُ ما ذكرتموه من الآيات على أحكامها ليس فيه ما يدل على عدم ارتفاع الأحكام السابقة بالسنة ، وقالوا أيضًا : لو سلمنا دلالةَ ما ذكرتموه على نسخ السنة بالقرآن ولكن ذلك معارض بالنص والمعقول .

أما النص ، فقوله تعالى : ﴿ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾[7] ، فقد جعل السنة بيانًا ، فلو نُسِخَتْ لخرجتْ عن كونها بيانًا ، وذلك غير جائز .

---

(1) سورة الممتحنة الآية (10).
(2) سورة البقرة الآية (144).
(3) سورة البقرة الآية (115) .
(4) سورة البقرة الآية (187) .
(5) سورة البقرة الآية (185).
(6) الإحكام للآمدي ج 2 ص 269، 270 والمحصول ج 1 ص 553، 554 .
(7) سورة النحل الآية (44).

وأما المعقول فهو من وجهين :

الوجه الأول : أنه لو نُسخت السنة بالقرآن للزم تنفيرُ الناس عن النبي ﷺ وعن طاعتِه لإيهامهم أنّ اللّه تعالى لم يَرْضَ ما سَنَّه الرسولُ .

الوجه الثاني : أنّ السنة ليست من جنس القرآن ؛ لأنّ القرآن معجزٌ ومُتَعَبَّدٌ بتلاوته ، وتَحْرُم تلاوتة على الجنب ، بخلاف السنة فهي ليست كذلك ، وإذا لم يكن القرآن من جنس السنة امتنع نَسْخُه لها[1].

والجواب عن المعارضة بالنص أن المراد بقوله تعالى : ﴿ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ﴾ إنما هو التبليغ ، وذلك يَعُمّ تبليغَ الناس من القرآن وغيرِهِ ، وليس فيه ما يدل على امتناع كون القرآن ناسخًا للسنة[2].

والجواب عن المعارضة بالمعقول في الوجه الأول أنّ ذلك إنما يصح لو كانت السنة من عند الرسول ﷺ من تلقاء نفسه ، وليس الأمر كذلك ، بل إنما هي من الوحي على ما دلّ عليه قولهُ تعالى : ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴾[3] .

ومن جهة أخرى ، فإنه لو امتنع نسخُ السنة بالقرآن لدلالته على أنّ ما شرعه أولاً غَيْرُ مَرْضِيّ لامتنعَ بذلك نَسْخُ القرآنِ بالقرآن والسنةِ بالسنةِ ، وهو خلافُ إجماعُ القائلين بالنسخ .

والجواب عن المعارضة بالمعقول في الوجه الثاني ، أنه لا يلزم من اختلاف جنس السنة والقرآن بعد اشتراكهما في الوحي ، أن يمتنع نَسْخُ أحدِهما بالآخر[4] .

القول الثاني: وهو مذهب الشافعي في أحد قوليه، وهو أنه لا يجوز نسخ السنة بالقرآن، وإنما تُنسخ السنةُ بالسنة مثلما يُنْسَخ القرآنُ بالقرآن، فلا ينتسخ أحدهما بالآخر.

جاء الشافعي في الرسالة : وهكذا سنةُ رسول اللّه : لا يَنْسَخُها إلا سنةٌ لرسول اللّه ﷺ ، ولو أُحدث اللّهُ لرسوله فى أمرٍ سَنّ فيه غَيْرَ ما سنّ رسولُ اللّه : لَسَنّ فيما أحدث اللّهُ إليه حتى يُبيِّنَ للناس أنّ له سنةً ناسخة للتي قبلها مما يخالفها ، وهذا مذكور في سنته ﷺ .

---

(1) الإحكام للآمدي ج 2 ص 270 ، والمحصول ج 1 ص 554 . (2) الإحكام للآمدي ج 2 ص 271 .
(3) سورة النجم الآية (3) . (4) الإحكام للآمدي ج 2 ص 271 .

وقال أيضًا (رحمه اللّه) : وفيما وصفتُ من فَرْضِ اللّه على الناس اتباعَ أمر رسول اللّه ، دليلٌ على أن سنة رسول اللّه إنما قُبِلَتْ عن اللّه ، فمن اتبعها فبكتابِ اللّه تَبِعَها ، ولا نجد خبرًا ألزمه اللّهُ خَلْقَه نصًا بيّنًا إلا كتابه ثم سنة نبيه . فإذا كانت السنة كما وصفتُ لا شَبَهَ لها من قولِ خلقٍ من خلق اللّه ، لم يجز أن يَنْسَخها إلا مثلُها ولامثلَ لها غَيْرُ سنة رسول اللّه ؛ لأنّ اللّه لم يجعل لآدميٍّ بعده ما جَعَل له ، بل فرض على خَلْقه اتباعَه فألزمهم أمْرَه ، فالخلقُ كلّهم له تَبَعٌ ، ولا يكون للتابع أن يخالف ما فُرِضَ عليه اتباعهُ ، ومن وجب عليه اتباعُ سنةِ رسول اللّه ﷺ لم يكن له خلافُها ولم يَقُمْ مقامَ أن يَنْسَخ شيئًا منها[1] .

واحتج الشافعي (رحمه اللّه) لذلك بقوله تعالى : ﴿ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ وهذا يدل على أن كلام النبي ﷺ بيانٌ للقرآن ، والناسخ بيان للمنسوخ ، فلو كان القرآنُ ناسخًا للسنة لكان القرآن بيانًا للسنة فيلزم كونُ كلِّ واحدٍ منهما بيانًا للآخر .

وأجيب عن ذلك بأنه ليس في قوله تعالى : ﴿ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ دليلٌ على أنه لا يتكلم إلا بالبيان ، كما إذا قلت : إذا دخلت الدار لا أسلم على زيد ، ليس فيه أنك لا تفعل فعلاً آخر[2] .

وخلاصةُ ذلك من الاستدلالات والأجوبة والردودِ : أنْ يَتَرَجَّح مذهبُ الجمهور بنسخ القرآن للسنة ، واللّه تعالى أعلم .

نسخ الأخف بالأثقل

اتفقت كلمةُ العلماء على جواز نسخ حكم الخطاب لا إلى بدل ، ويدل على ذلك وقوعهُ شرعًا ، والوقوع في الشرع أدَلُّ الدلائل على الجواز الشرعي ، ومن الأمثلة على ذلك : نَسْخُ تقديم الصدقة بين يَدَيْ مناجاةِ النبي ﷺ لِغَيْرِ بدلٍ ، ونسخُ تحريمِ ادخار لحوم الأضاحي ، إلى غير ذلك من الأحكام التي نُسِخت لا إلى بدل .

وخالف في ذلك قومٌ محتجين بقوله تعالى : ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ

(1) الرسالة للشافعي ص 108، 109 .   (2) المحصول ج 1 ص 555 .

بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ﴾ ، والجوابُ عن ذلك أن نسخ الآية يفيد نَسْخَ لفظها ، ولهذا قال : ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ﴾ فليس لنسخ الحكم ذِكْرٌ في هذه الآية[1] .

ويجوز أيضًا نسخُ الحكم إلى بدل أخفَّ منه ، وذلك كنسخ تحريم الأكل بعد النوم في ليل رمضان إلى إباحته .

ويجوز نسخُه أيضًا إلى بدلٍ مماثلٍ ، وذلك كنسخ وجوب التوجُّه إلى القدس بالتوجه إلى الكعبة ، وهذان الأخيران لا خلافَ فيهما عند القائلين بالنسخ[2] .

أما الخلاف فهو في نسخ الحكم إلى بدل أثقل منه ، أي : نسخ الأخف بالأثقل فقد ذهب أكثر العلماء وفيهم الحنفية وأكثر الشافعيّة وبعضُ الظاهرية إلى جواز نسخ الأخفّ بالأثقل ، واحتجوا لذلك بوقوعه شرعًا ؛ فمن جملة ذلك أن اللّه تعالى أوجب صيامَ رمضان فى ابتداء الإسلام مُخَيَّرًا بينه وبين الفداء بالمال وذلك بقوله تعالى : ﴿ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ﴾[3] ، ثم نسخ ذلك بقوله تعالى : ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ قال ابن عباس في تأويل هذه الآية : نزلت هذه الآية رخصةً للشيوخ والعجزة خاصة إذا أفطروا وهم يُطيقون الصومَ ، ثم نُسِخَتْ بقوله : ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ فزالت الرخصةُ إلا لمن عجز منهم[4] . ولا يخفى أن تحتم الصوم أثقلُ من الخيار بينه وبين الإفطار .

ومن ذلك أيضًا أن اللّه تعالى أوجب في ابتداء الإسلام الحَبْسَ في البيوت والتعنيف حَدًّا على الزنا ، ثم نسخه بالضَّرْب بالسياط والتغريب عن الوطن في حق البكر ، وبالرجم في حق الثيب .

ومنه أيضًا تحريمُ الخمر ونكاحِ المتعة بعد إطلاقهما ، وكذلك نسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان ، وكانت الصلاة ركعتين عند قوم فنسخت بأربع في الحضر ، وكلٌّ ناسخ في ذلك أثقلُ من المنسوخ[5] .

---

(1) المحصول ج 1 ص 546 ، والإحكام للآمدي ج 2 ص 260، 261 ، وشرح تنقيح الفصول ص 308 .

(2) الإحكام للآمدي ج 2 ص 261 ، وتيسير التحرير ج 3 ص 199 ، والتبصرة في أصول الفقه للفيروزابادي ص 258 .

(3) سورة البقرة (194).

(4) تفسير القرطبي ج 2 ص 288 .

(5) الإحكام للآمدي ج 2 ص 261 ، وأصول السرخسي ج 2 ص 62 ، وتيسير التحرير ج 3 ص 199 ، والمحصول ج 1 ص 546 ، وشرح تنقيح الفصول ص 308 ، والمعتمد ج 1 ص 385 .

قال السرخسي في هذا الصدد : المعنى الذي يدل على جواز النسخ وهو ما أشرنا إليه من الابتلاء والنقل إلى ما فيه مَنْفعة لنا عاجلاً أو آجلاً لا يفصل بينهما (الأخف والأثقل) .

فقد يكون المنفعة تارةً في النقل إلى ما هو أخفّ على البدن ، وتارة في النقل إلى ما هو أشقّ على البدن ؛ ألا ترى أنّ الطبيبَ ينقل المريضَ من الغذاء إلى الدواء تارة ، ومن الدواء إلى الغذاء تارة بحسب ما يَعْلم من منفعته فيه ، ثم هو بيانُ مدةِ بقاءِ الحكم على وجه لو كان مقرونًا بالأمر لكان صحيحًا مستقيمًا ، وفي هذا لا فَرْقَ بين الأثقل والأخف[1] .

وذهب قوم من أصحاب المذهب الظاهري إلى أنه لا يجوز نسخُ الأخف بالأثقل ، واحتجوا في ذلك بجملة نصوص ليس فيها دلالة على ما قالوه، ومما احتجوا به قولُه تعالى: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾[2].

والجواب عن ذلك أن دين اللّه كله يُسْرٌ ، والعُسْرُ والحَرَجُ هو ما لا يستطاع . أما ما استطيع فهو يُسْرٌ ، قال الرازي في تأويل قوله تعالى : ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ : إنّ هذا محمول على اليسر في الآخرة حتى لا يتطرّقَ إليها تخصيصاتٌ غير محصورة[3].

واحتجوا أيضًا بقوله تعالى : ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾[4].

والجواب عن ذلك أنه لا خفيف في العالم إلا وهو ثقيلٌ بالإضافة إلى ما هو أخفّ منه ، أي : أنه ثقيل إذا ما قِيسَ بما هو أخفّ منه ، وهذا أمرٌ يُعْلم بالحِسِّ والمشاهدة ، فإنه لا يشك ذو عقل أن الصلوات الخمس المفروضة علينا أخفُّ من خمسين صلاةً ، وأنها لو كانت صلاة واحدة كانت أخفَّ علينا من الخمس ، ولا يشك ذو عقل وحِسٍّ أيضًا : أنّ صيامَ شهر أخفُّ من صيام عام ، وأن صيامَ ساعةٍ

(1) أصول السرخسي ج 2 ص 62 . (2) سورة الحج (78).
(3) المحصول للرازي ج 1 ص 547 والإحكام لابن حزم ج 1 ص 506 .
(4) سورة النساء (28).

أخفُّ من صيام يوم ، فكل ما كلفنا اللّه تعالى فهو يُسْرٌ وتخفيفٌ بالقياس إلى ما هو أشدّ مما حُمِّلَهُ مَنْ كان قَبْلَنا ، وقد أمر اللّه أن ندعوه فتقول : ﴿ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ۚ﴾[1].

واحتجوا أيضًا بقوله تعالى : ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ۗ﴾[2].

والجواب عن ذلك أن قوله : ﴿ بخير منها ﴾ معناه بخير منها لكم ، وكلام اللّه لا يتفاضل في ذاته فمعناه : أكثر أجرًا ، وأصْلَحُ لنا في المعاد ، وإن كان أثقلَ في الحال[3] .

* * *

(1) الإحكام لابن حزم ج 1 ص 506، 507 .

(2) سورة البقرة (106).

(3) الإحكام لابن حزم ج 1 ص 507 ، والمحصول للرازي ج 1 ص 546، 547 ، والتبصرة في أصول الفقه للفيروزابادي ص 258، 259 .

الزيادة على النصّ هل تكون نسخًا

اتفق العلماء على أنّ الزيادة إذا كانت عبادةً منفردة بنفسها عن العبادات المزيد عليها أنها لا تكون نسخًا لحكم المزيد عليه ، وذلك كزيادة صلاة على صلوات ، أو زيادة صوم ، أو حجة أو زكاة ، إلا ما نُسب إلى بعض الحنفية أنهم قالوا : إن زيادةَ صلاةٍ سادسة على الصلوات الخمس يكون نسخًا ؛ وذلك لوجوب المحافظة على الوسطى ، وهو مستفاد من قوله تعالى : ﴿ حَـٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ ﴾[1] ، إذ الزيادة تُخْرِجهَا عن كونها وسطى .

ورَدَّت الحنفية هذا القولَ بأن الزيادة هذه لا تُبْطِل وجوبَ ما كان مُسَمًّى الوسطى وإنما تَبطل كونُها وُسْطى ؛ لأن معناها المتوسط بين الصلوات[2].

وإنما اختلف العلماء في غير هذه الزيادة ، وذلك كزيادة ركعة على ركعات صلاة واحدة ، وزيادة جلدات على جلدات حَدٍّ واحد ، وزيادة صفة في رقبة الكفارة ، كالإيمان ، إلى غير ذلك من الزيادات ، فقد ذهبت الشافعية والمالكية والحنابلة وجماعةٌ من المعتزلة وفيهم الجبائي ، إلى أنّ هذه الزيادة لا تكون نسخًا . وذلك بخلاف الحنفية ؛ إذ قالوا : الزيادة على النص نَسْخٌ[3].

وثمة قائلون بالتفصيل : فمنهم مَنْ قال : إن كانت الزيادة قد أفادت خلافَ ما أفاده مفهومُ المخالفة والشرط كانت الزيادة نسخًا ، وذلك كإيجاب الزكاة في الغنم المعلوفة ، فإنّ ذلك خلافُ ما أفاده الحديثُ «في الغنم السائمةِ زكاةٌ » ، وهو يدل بمفهومه على نفي الزكاة عن المعلومة ، وإلا فلا تكون الزيادة نسخًا .

ومنهم من قال : إن كانت الزيادةُ مغيرةً لحكم المزيد عليه في المستقبل كزيادة التغريب في المستقبل على الحدّ ، وزيادة عشرين جلدةً على حَدّ القذف ، فإنها تكون نسخًا ، وإذا لم تغير حكمه في المستقبل فإنها لا تكون نسخًا ، وسواءٌ

(1) سورة البقرة (238). (2) الإحكام للآمدي ج 2 ص 285 ، وتيسير التحرير ج 3 ص 220 .
(3) الإحكام للآمدي ج 2 ص 285 ، والمحصول ج 1 ص 564 ، وتيسير التحرير ج 3 ص 220 ، والمستصفى ج 1 ص 75 .

كانت الزيادة لا تنفك عن المزيد عليه ، وذلك كما لو وجب علينا سَتْرُ الفخذ فإنه يجب سَتْرُ بعضِ الركبة ضرورة أن ما لا يتم الواجبُ إلا به فهو واجب . أو كانت الزيادة عند تعذُّرِ المزيد عليه ، وذلك كإيجاب قَطْعِ رجل السارق بعد قطع يده . وهذا مذهبُ الكرخي من الحنفية وأبي عبد الله البصري من المعتزلة[1].

ومنهم من قال : إن كانت الزيادة قد غَيَّرَتِ المزيدَ عليه تَغَيُّرًا شرعيًا بحيث صار المزيد عليه لو فُعِلَ بعد الزيادة على حسب ما كان يُفْعَل قبلها كان وجودُه كعدمِه ووجب استئنافُه ، كزيادة ركعة على ركعتي الفجر ، كان ذلك نسخًا ، وإن كان المزيد عليه لو فُعِلَ على حَدِّ ما كان يُفْعَل قبل الزيادة صَحّ فعلُهُ ولم يلزم استئنافُ فعلِه ، وإنما يلزم أن يُضَمّ إليه غَيْرُه ؛ لم يكن ذلك نسخًا ، وذلك نَحْوُ زيادةِ التغريب على الحد ، وزيادة عشرين جلدة على حَدّ القاذف ، وهذا مذهب عبد الجبار المعتزلي[2].

قال الإمام الغزالي في هذا الصدد : الزيادة على النص نَسْخٌ عند قوم ، وليست بنسخ عند قوم ، والمختار عندنا التفصيل ، فنقول : يُنْظر إلى تعلُّقِ الزيادة بالمزيد عليه . والمراتب فيه ثلاثة :

الأولى : أنْ يُعْلم أنه لا يتعلّق به كما إذا أوجب الصلاة والصوم ، ثم أوجب الزكاة والحج لم يتغير حكمُ المزيد عليه ؛ إذ بقي وجوبُه وإجزاؤه . والنسخ هو رفعُ حكمٍ وتبديل ولم يرتفع .

المرتبة الثانية : وهي في أقصى البُعْدِ عن الأولى ، أنْ تتصل الزيادةُ بالمزيد عليه اتصالَ اتحادٍ يَرْفع التعددَ والانفصالَ ، كما لو زِيدَ في الصبح ركعتان ، فهذا نسخٌ ؛ إذ كان حكم الركعتين الإجزاء والصحة وقد ارتفع .

المرتبة الثالثة : وهي بين المرتبتين ، زيادة عشرين جلدةً على ثمانين جلدةٍ في القذف ، وليس انفصال هذه الزيادة كانفصال الصوم عن الصلاة ، ولا اتصالها كاتصال الركعات .

وقد قال أبو حنيفة (رحمه الله) : هو نسخ ، وليس بصحيح[3].

(1) الإحكام للآمدي ج 2 ص 286 ، والمعتمد لأبي الحسين البصري ج 1 ص 405 .
(2) المعتمد ج 1 ص 405، 406 ، والإحكام للآمدي ج 2 ص 286 ، والتبصرة في أصول الأحكام ص 276 .
(3) المستصفى ج 1 ص 76 .

وجملة القول أنّ الزيادة على النص ليست نسخًا عند الجمهور ، وذلك بخلاف الحنفية ؛ إذ قالوا : إنه نسخ .

قول الحنفية في المسألة

ذهبت الحنفية إلى أن الزيادة على النصّ هي بيانٌ لصورةٍ ونسخٌ لمعنًى ؛ سواء كانت الزيادة في السبب أو الحكم[1] . وهذه المسألة من المسائل اللفظية في الأصول ، فإنّ الخلاف فيها مبنيٌّ على الخلاف في حقيقة النسخ وماهيته ، فحقيقة النسخ عند الحنفية : رَفْعُ الحكم الثابت ، أما عند الجمهور فحقيقته : بيان لمدة الحكم[2].

إذا تبين ذلك فلابد من النظر فيما يتفرّع عن هذه المذاهب من المسائل الفرعية ، وهي جملة فروع نَعْرض لها في هذا التفصيل:

الفرع الأول : زيادةُ التغريب على الحدّ ، وزيادة عشرين جلدة على الثمانين ليس نسخًا عند الجمهور ؛ لأنّ النسخ عندهم يَسْتدعي رَفْعَ ما ثبت للثمانين من الحكم الشرعي ، وهذا غير متحقق ؛ إذ الأصلُ بقاء ما كان من الحكم قبل الزيادة . وبعبارة أخرى : إن النسخ معناه الإزالة للحكم ، والحكمُ لم يَزُلْ عن الثمانين بهذه الزيادة[3] .

قال الفيروزابادي : النسخ في اللغة هو الرفع والإزالة ، ثم خُصَّ في الشرع ببعض ما تناوله الاسمُ ، فقيل هو رفعُ الحكم الثابت بالنصّ ، وهذه الحقيقة لا توجد فيما زِيدَ فيه ؛ لأنّ الحكم الثابتَ بالنصّ باقٍ كما كان لم يَزُلْ ولم يرتفعِ . وإنّما لزمه زيادةٌ فلم يكن ذلك نسخًا ، يدلك عليه أنه لو كان في الكيس مئةُ درهمٍ فزيدَ عليه شيء آخر لم يكن ذلك رَفْعًا لما في الكيس ، كذلك ههنا[4] .

أما الحنفية فقالوا بعدم شرعية التغريب ؛ لأن الله تعالى ذَكَرَ الجَلْدَ ولم يذكر التغريبَ ، فمن أوجبه فقد زاد على النصّ ، والزيادة على النص نَسْخٌ ، والنسخُ في

(1) تيسير التحرير ج 3 ص 218 ، وأصول السرخسي ج 2 ص 82 .

(2) تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص 10 والتبصرة في أصول الفقه للفيروزابادي ص 277، 278 .

(3) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 287) والمعتمد ج 1 ص 406 ، والمحصول ج 1 ص 565 .

(4) التبصرة في أصول الفقه للفيروزابادي ص 277 .

الحكم الثابت بالنص لا يكون بخبر الواحد ، كما لا يكون بالقياس .

وبيان ذلك : أن الثابت بآية الزنا جَلْدٌ وهو حَدّ ، فإذا التحق النَّفْيُ (التغريب) بالحدّ ، فإنه (الحدّ) يخرج من أن يكون حدًّا ؛ لأنه يكون بعض الحدّ حينئذٍ ، وبعضُ الحدِّ ليس بِحَدٍّ ، بمنزلة بعض العلة ، فإنه لا يوجب شيئًا من الحكم الثابت بالعلة فكان نسخًا من هذا الوجه[1] .

الفرع الثاني : إذا وجبت الزكاةُ في الغنم المعلوفة فإن ذلك ليس نسخًا لحديث الرسول ﷺ : «في سائمة الغنم زكاةٌ» الذي يدل بمفهومه على نَفْي الزكاة عن المعلوفة ، وهو قول الجمهور ؛ إذ قالوا : ليست الزيادة على النص نسخًا ؛ لأن حقيقة النسخ عندهم رَفْعُ الحكم الثابت ولا يرتفع الحكمُ بالزيادة .

وعند الحنفية : هو نَسْخٌ له ؛ لأن هذه الزيادة قد أفادت خلافَ ما أفاده مفهومُ المخالفة في الحديث «في الغنم السائمة زكاةٌ»[2] .

الفرع الثالث : تقييد الرقبة بالإيمان ليس نسخًا بل هو في معنى التخصيص ؛ لأنه يخرج عتق الرقبة الكافرة من الخطاب ، فإن كان المقتضي لهذا التقييد خَبَرَ واحدٍ أو قياس وكان متراخيًا لم يقبل ؛ لأنَّ عمومَ الكتاب أجاز عتق الكافرة ، فتَأَخُّرُ حَظْرِ عتقها في الكفارة هو النسخُ بعينه ، فلم يقبل فيه خبرُ واحدٍ ولا قياس .

وإن كان القياس أو خبر الواحد مقارنًا فهو تخصيصٌ ، والتخصيص يصحُّ بخبرِ الواحد ، والقياسِ ، وذلك قول الجمهور[3] .

أما الحنفية فقالوا : إنّ تقييدَ الرقبة بالإيمان نَسْخٌ للحكم ؛ لأنّ التقييد يرفعه . ذلك أن الشارع إذا زاد في مشروع جزءًا أو شرطًا له حال كون ذلك المزيد متأخرًا عن المزيد عليه بزمان يصح القول بالنسخ فيه فإنه يكون ناسخًا ، وكذلك فى الرقبة ، فإن مع الإطلاق التكفير بتحرير رقبة ، وبعد القيد يتحصل تحريرُ رقبةٍ

---

(1) أصول السرخسي ج 2 ص 83 ، وتخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص 11 ، وتيسير التحرير ج 3 ص 219 .

(2) الإحكام للآمدي ج 2 ص 286 ، وشرح تنقيح الفصول ص 318 ، وتيسير التحرير ج 3 ص 218 ، وتخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص 10 ، والمعتمد ج 1 ص 405 .

(3) المحصول ج 1 ص 566 ، والمعتمد ج 1 ص 412 ، وشرح تنقيح الفصول ص 319 .

بعض ما يتأدى به الكفارة ، فعرفنا أنه نسخ .

وبيانُ ذلك : أن الإِطلاق ضِدُّ التقييد ، فكان من ضرورة ثبوتِ التقييد انعدامُ صفة الإِطلاق ، وذلك لا يكون إلا بعد انتهاء مدة حكم الإِطلاق وإثبات حكم هو ضدّه وهو التقييد ، وإذا كان إثبات حكم غير الأول على وجه يعلم أنه لم يَبْقَ معه الأولُ نسخًا ، فإثبات حكم هو ضد الأول أولى أن يكون نسخًا بطريق المعنى ، وبه فارق التخصيصَ ؛ فإنّ التخصيص لا يُوجِبُ حكمًا فيما تناوله العام غير الحكم الأول ، ولكن يبين أنّ العام لم يكن متناولاً لما صار مخصوصًا منه ؛ ولهذا لا يكون التخصيصُ إلا مقارنًا[1] .

الفرع الرابع : إذا قُطعت يدُ السارق وإحدى رجليه ، ثم سرق ، فإنّ إباحة قطع رجله الأخرى رَفْعٌ لحظرِ قطعِها ، وحظرُ قطعِهَا إنما يثبت بالعقل ، أي . البراءة الأصلية فجاز رفعه بخبر الواحد والقياس ولم يُسَمَّ نسخًا ، وهو قول الجمهور[2] .

أما الحنفية ، فمقتضى مذهبهم في المسألة أن القول بإباحة قَطْعِ رجله الأخرى يكون نسخًا ؛ لأن النسخ تغييرٌ للحكم عما كان عليه ، وقد وُجِدَ التغييرُ بالزيادة وهي قطع الرجل الأخرى[3] .

الفرع الخامس : إذا أوجب اللّه تعالى غُسْلَ الرجلين على التعيين ، ثم خَيَّرنَا بين ذلك وبين المسح على الخفين ، أو خَيَّرنَا في الكفارة بين الإِطعام والصيام ، ثم زاد ثالثًا وهو الإِعتاق – فالحكم في ذلك لزومُ النسخ لِغُسْلِ الرجلين ، وعدم النسخ للتخيير بين الإِطعام والصيام ؛ لأن التخيير بين الإِطعام والصيام على التعيين معناه أن الواجب واحد منهما وأنّ غيرهما لا يقومُ مقامَهما ، ووجوبُ أحدِهما لا بعينه غيرُ مرتفع وإنما المرتفع (الزائل) كونُ غيرهما لا يقوم مقامَهما ، وذلك ثابتٌ بمقتضى النفيِ الأصلي فرفعُه لا يكون نسخًا شرعيًا ، وهو قول الجمهور[4] خلافًا للحنفية ؛

---

(1) أصول السرخسي ج 2 ص 83 ، وتيسير التحرير ج 3 ص 218 ، وشرح تنقيح الفصول ص 319 . والمعتمد في أصول الفقه ج 1 ص 412 .

(2) المحصول ج 1 ص 566 ، والمعتمد في أصول الفقه ج 1 ص 412 ، والإِحكام للآمدي ج 2 ص 288 .

(3) التبصرة في أصول الفقه للفيروزابادي 278 ، وشرح التلويح على التوضيح ج 2 ص 36– 39 ، وتيسير التحرير ج 3 ص 219 .

(4) الإِحكام للآمدي ج 2 ص 288 ، والمحصول ج 1 ص 567 ، والمعتمد في أصول الفقه ج 1 ص 412.

إذ قالوا : تخييرُ المكلف بين خصال ثلاث في ثنيتن منها يكون نسخًا للحكم ؛ وذلك لرفع حرمة ترك الخصلتين الأوليين معًا مع فعل الثالثة بعد أن كان تركهما محرمًا[1] .

الفرع السادس : إذا وقف اللهُ تعالى الحكمَ على شاهدين بقوله : ﴿ وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ﴾[2] فهو تخيير بين استشهاد رجلين أو رجل وامرأتين و« الحكم بالشهادة واليمين » بخبر الواحد زيادةٌ في التخيير ، وليس ذلك نسخًا للحكم بالشاهدين على التعيين ؛ وذلك لأنّ مقتضى الآية جواز الحكم بالشاهدين وأن شهادتهما حجةٌ وليس فيه ما يدل على امتناع الحكم بحجة أخرى ، ومن قال : إن الحكم بالشاهد واليمين نَسْخٌ لهذه الآية يَلْزمه أن يكون الوضوء بالنبيذ الثابت بخبر الواحد نسخًا لقوله تعالى : ﴿ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ ﴾[3]

وذلك قول الجمهور وجملته : أن القضاء بالشاهد واليمين جائزٌ ؛ وذلك للأخبار والآثارِ الواردة فيه[4] خلافاً للحنفية ؛ إذ قالوا : لا يجوز ؛ لأنّ اللّه تعالى ذكر الرَّجُلين ، والرجلَ والمرأتين ، ولم يذكر الشاهد واليمين فمن عمل بهما زادَ على النص وذلك نسخٌ ، وهو لا يجوز بخبر الواحد إنما يجوز بما يجوز به النسخ[5].

الفرع السابع : النية في الوضوء واجبةٌ عند الجمهور ؛ لأن اشتراطها لا يُوجب نسخاً وعند الحنفية لا تجب ؛ لأن اللّه تعالى ذكر غُسْلَ الأعضاء الأربعة في الوضوء ، ولم يذكر النية فمن أوجبها فقد زاد على النصّ وهذا نسخٌ وهو لا يجوز .

قال التفتازاني في شرح التلويح في هذا الصدد : والنية ، بقوله – عليه السلام – : « إنما الأعمال بالنيات » ، والترتيب بقوله – عليه السلام – : « ابدأوا بما بدأ اللهُ تعالى به » [6]. والولاء في غسل أعضاء الوضوء على ما ذهب إليه مالكٌ

---

(1) تيسير التحرير ج 3 ص 219. (2) سورة البقرة الآية (282) .

(3) سورة النساء (43).

(4) الإحكام للآمدي ج 2 ص 289 ، والمعتمد في أصول الفقه ج 1 ص 413 ، وشرح التلويح على التوضيح ج 2 ص 38 ، ومختصر المنتهى ج 2 ص 203. (5) تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص 11.

(6) الحديث رواه مسلم 1218 ، والترمذي 862 ، بلفظ : «تبدأ» ، والنسائي 2961 بلفظ « نبدأ» و 2962 بلفظ « فابدأوا» ، وأبو داود 1905 ، وابن ماجة 3074 كلاهما بلفظ « نبدأ» ، وأحمد 14031 و 14821 ،=

بما روى أنه – عليه السلام – « كان يوالي في وضوئه ... وفرضية تعديل الأركان في الصلاة بقوله – عليه السلام – لأعرابي خفف فى صلاته قُمْ فَصَلِّ فإنك لم تُصَلِّ » فإن قيل : كيف زِيدَ وجوب التعديل بخبر الواحد ؟ قلنا : لأن الزيادة بطريق الوجوب لا ترفع أجزاء الأصل فلا تكون نسخاً فلا تمتنع[1] .

الخلاصة

وخلاصة القول في المسألة أن الزيادة في النص ليس نسخًا في الجملة عند جمهور العلماء ، بخلاف الحنفية ؛ إذ قالوا : الزيادةُ على النصّ نسخٌ .

والزيادة إما أن تكون مستقلة عن المزيد عليه أو لا تكون ، والمستقلة – المنفردة بنفسها عن المزيد عليه – إما أن تكون من غير جنس المزيد عليه كزيادة وجوب الزكاة على وجوب الصلاة ، وهذه ليست نسخًا من غير خلاف .

وإما أن تكون من جنس المزيد عليه كزيادة صلاة على الصلوات الخمس ، وهذه الزيادة ليست نسخًا عند الجمهور خلافًا لبعض الحنفية ؛ إذ قالوا : إنها نسخ .

أما الزيادة غير المستقلة كزيادة ركعة أو ركوع ، أو زيادة صفة كالإيمان في رقبة الكفارة ونحو ذلك – فذلك موضعُ النزاع في المسألة ، فقد ذهب جمهور العلماء من شافعية ومالكية وحنابلة وبعضُ المعتزلة كالجبائي إلى أنّ ذلك ليس نسخًا ؛ لأن النسخ معناه رفع الحكم الثابت أو إزالته ، وذلك من قولهم : نَسَخت الشمسُ الظِّلَّ ، إذا أزالته ، ونسخت الرياحُ الآثار إذا ذهبت بها ، وهذا لا يوجد إلا فى إسقاط ما كان ثابتاً ، وقالوا : لو سلمنا أن النسخ هو التغيير لم نُسَلِّم أن الواجب قد تغير عما كان عليه بل هو على ما كان عليه ، وقالت الحنفية : إن ذلك نسخ ، واحتجوا بأنّ النسخ تغييرُ الحكمِ عما كان عليه وقد وُجِدَ التغييرُ بالزيادة[2] .

= ومالك 835 ، والدارمي 1850 .

(1) شرح التلويح على التوضيح ج 2 ص 39 ، وانظر تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص 10 ، وأصول السرخسي ج 1 ص 84 .

(2) التبصرة في أصول الفقه وبهامشه شرح الدكتور محمد حسن هيتو ص 276– 278 ، وتخريج الفروع على الاصول للزنجاني ص 10 ، ومختصر المنتهى لابن الحاجب ج 2 ص 202، 203 ، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص 217 ، وتيسير التحرير ج 3 ص 218 .

نسخ الإجماع والنَّسْخُ به

ثمة تفصيلٌ في كون الإجماع منسوخًا وناسخًا ، والإجماعُ إنما ينعقد دليلاً بعد وفاة الرسول ﷺ ؛ لأن النبي ﷺ ما دام حيًا لا يكون هناك إجماع ؛ لأنه - عليه الصلاة والسلام - سيد العالمين وإمام المؤمنين ، ومتى وُجِدَ قولُه (عليه السلام) فلا اعتبارَ لقول غيره ، وعلى هذا فالإجماع إنما ينعقد دليلاً بعد وفاة الرسول ﷺ .

إذا ثبت ذلك فنقول : لو انتسخ الإجماعُ لكان انتساخُه إما بالكتاب أو بالسنة أو بالإجماع أو بالقياس ، وأي انتساخ من ذلك كله لا يجوز وهو باطل .

وبيان ذلك : أن انتساخ الإجماع بالكتاب والسنة فإنه يحتمل أن يقال : إنهما كانا موجودين وقت انعقاد ذلك الإجماع ، أو أنهما ليسا موجودين في ذلك الوقت ، فإن كانا موجودين كانت الأمة مجمعةً على الخطأ ناكبة عن الحق وذلك غيرُ جائز ، وإذا لم يكونا موجودين استحالَ حدوثُهما بعد ذلك ؛ لاستحالة أن يحدث كتابٌ أو سنةٌ بعد وفاة الرسول ﷺ ، وبذلك لا مساغَ للقول بنسخ الإجماع بالكتاب أو السنة .

أما نسخ الإجماع بالاجماع فوجْهُ بطلان القول به أنّ انعقاد الإجماع الثاني إما أن يكون عن دليل أو أن يكون عن غير دليل ، فإن كان عن غير دليل كان ذلك إجماعاً على الخطأ وهو غير جائز ؛ وإن كان عن دليل ، فذاك الدليل إما أن يكون حال انعقاد الإجماع الأول أو حَدَثَ بعده ، وكلاهما فاسدٌ[1] ، وتفصيل ذلك في موضعه من مبحث الإجماع .

أما القياسُ ، فبطلانُ القول بانتساخ الإجماع به ، وَجْهُه : أنّ شرط صحة القياس عدمُ الإجماعِ فإذا وُجِدَ الإجماع لم يكن القياسُ صحيحًا فلم يَجُزْ نَسْخُه به[2].

وجملة ذلك : أنّ الحكم الثابت بالإجماع لا يجوز نَسْخُه ، وهو قول الجمهور لما بيَّنّاه[3].

---

(1) المحصول ج 1 ص 559، 560 ، وانظر المعتمد في أصول الفقه 400، 401 ، والإحكام للآمدي ج 2 ص 276 .

(2) المحصول ج 1 ص 560 ، والإحكام للآمدي ج 2 ص 277 .

(3) الإحكام للآمدي ج 2 ص 276، 277 والمعتمد ج 1 ص 400- 402 ، وتيسير التحرير ج 3 ص 207 ، وشرح التلويح على التوضيح ج 2 ص 34 ، ومختصر المنتهى ج 2 ص 198 .

قال أبو الحسين البصري في هذا الصدد : اعلمْ أنه لو نُسِخَ الإجماع لكان يُنْسخ بدليل شرعي من كتاب أو سنة أو إجماع ، ومعلومٌ أنّ الإِجماع إنما انعقد بعد وفاة النبي ﷺ فلم يرد كتاب أو سنة يَنْسَخَانِه .

ولا يجوز نسخُ الإِجماع بإجماع ؛ لأن الإِجماع الثاني إنْ دل على أن الإِجماع الأول كان باطلاً لم يَجُزْ ذلك ، وإن كان الإِجماع الأول حين وقع ، وقع صحيحًا لكن الإِجماع الثاني حرم القول به مِنْ بعد ، لم يَجُزْ ذلك إلا لدليل شرعي متجدد وقع لأجله الإِجماعُ الثاني من كتاب أو سنة ، أو لدليل كان موجودًا وخَفِيَ عليهم مِنْ قبل ثم ظهر لهم ، وكل ذلك قد أفسدناه .

ولا يجوز نسخُ الإِجماع بقياس ؛ لأنّ القياسِ إن كان قياسًا على أصل متقدم فذهاب الأمة عنه ووقوع إجماعها على خلافِهِ يدلُّ على فساده ؛ لأن الأمة لا يجوز ذهابُها عن الحق ، وإن كان قياساً على أصل متجدد فليس يجوز أن يتجدد الحكم فيه إلا عن كتاب أو سنة أو إجماع ، ولا يجوز تَجدُّدُ كتابٍ أو سنةٍ بعد وفاة النبي ﷺ ، وإن كان قياسًا على إجماع فهو باطل ؛ لأنه لو كان القياس عليه حقًّا لما ذهب عن الأمة بأجمعها[1] . وذهبت طائفة من الناس إلى جواز انتساخ الإِجماع وحجتهم في الجواز مبنية على أنه يجوز أن ينعقد إجماعٌ بعد إجماع مخالف له ، ويكون كلاهما حقًّا ، ويكون انعقاد الأول مشروطًا بأن لا يطرأ عليه إجماعٌ آخر ، وذلك كما لو قيل : إذا اختلفت الأمةُ في المسألة على قولين فقد اجتمعت على أن المقلِّدَ له أنْ يأخذ بأحد القولين كما يشاء ، ولو أجمعت بعد ذلك على أحد القولين فقد أجمعت على حَصْرِ ما أجمعتْ أولاً على تجويزه ، وهو نسخ حكم الإِجماع بالإِجماع .[2] وهذا القول شاذ ؛ فلا يُعَوَّل عليه .

أما أن يكون الإِجماع ناسخًا فهو ما لا يجوز عند جمهور العلماء ، قال الإمام الغزالي في ذلك: الإِجماع لا يُنْسَخ به ؛ إذ لا نَنْسَخ بعد انقطاع الوحي وما نُسِخَ بالإِجماع فالإِجماع يدل على ناسخ قد سبق في زمان نزول الوحي من كتاب أو سنة[3] .

---

(1) المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري ج 1 ص 401، 402 .

(2) الإحكام للآمدي ج 2 ص 277 ، وشرح تنقيح الفصول ص 315 ، والمحصول ج 1 ص 560 .

(3) المستصفى ج 1 ص 81 .

وقال الإمام الرازي : والحق أنه لا يجوز – أي : النسخ – ووجه ذلك – كما بيّنه الرازي في المحصول – أنّ المنسوخ بالإجماع إما أن يكون نصًا (من كتاب أو سنة) أو إجماعًا ، أو قياسًا .

أما كونه نصًا فهو يقتضي وقوع الإجماع على خلاف النص ، وخلافُ النص خطأٌ ، والإجماع لا يكون خطأً .

وأما كونه إجماعًا فهو كذلك باطلٌ ؛ لأن الإجماع المتأخر إما أن يقتضي كونَ الإجماع الأول حين وقع وقع خطأً ؛ وذلك باطلٌ لأن الإجماع لا يكون خطأً ؛ أما إن كان صوابًا حين وقوعه غير أنه كان مؤقتًا ، فهذا الإجماع المتقدم المفيدُ للحكم المؤقت يحتمل أنْ يكون مطلقًا أو مؤقتًا ، فإن كان مطلقًا فقد استحال أن يفيد الحكم مؤقتًا ، وان كان مؤقتًا إلى غاية فذلك الإجماع ينتهي عند حصول تلك الغاية بنفسه ، فلا يكون الإجماعُ المتأخر رافعًا له .

أما إن كان المنسوخ بالإجماع قياسًا ، فذلك باطل كذلك ؛ لأن هذه المسألة لا تتصور إلا إذا اقتضى القياسُ حكمًا ، ثم أجمعوا بعد ذلك على خلاف ذلك القياس فحينئذٍ يزول حكم ذلك القياس بعد ثبوته ؛ وذلك لتراخي الإجماع عنه ، وهذا محالٌ ؛ لأن شرط صحة القياس عدم الإجماع ، فإذا وجد الإجماع فقد زال شرطُ صحةِ القياس ، وزوالُ الحكمِ لزوالِ شرطهِ لا يكون نسخًا [1] .

وذهبت طائفة من العلماء إلى جواز النسخ بالإجماع ، فقد أجاز بعضُ الحنفية وبعضُ المعتزلة ، واحتجوا في ذلك بكل من النقل والمعنى .

أما النقل : فهو أن ابن عباس حين قال لعثمان : كيف تحجب الأمَّ عن الثلث بالأخوين والله تعالى يقول : ﴿ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ ﴾[2] ، والأخوان ليسا بإخوة ؟ فقال عثمان : « حَجَبَها قومُكَ يا غلامُ » ، وذلك دليلُ النسخ .

والجواب عن هذه القصة أن الاستدلال إنما يصح بها لو كان حكم الأمّ مع الأخوين منسوخًا ، وليس كذلك هنا ، وفي رد آخر وهو أن الاستدلال بقول عثمان على كون الإجماع ناسخًا للقرآن ، يتوقف على إفادة الآية عدم حجب ما ليس

---

(1) المحصول ج 1 ص 560، 561 .

(2) سورة النساء (11).

إخوة قطعًا للأم من الثلث إلى السدس ؛ إذ لو لم يُفِدْ ذلك لجاز أن يكون حَجْبُهم لدليل آخر ، ويتوقف أيضًا على أن الأخوين لَيْسَا إخوةً قطعًا لكن الأول - أي : إفادة الآية عدم حجب ما ليس إخوةٍ - ثابتٌ بالمفهوم المخالف ، المختلَفِ في صحة كونه حجة ، وهو إن لم يكن له إخوة لا يكون لأمه السدس ، والثاني وهو أنّ الأخوين لَيْسَا إخوة قطعًا هو فرع أن صيغة الجمع لا تطلق على الاثنين لا حقيقة ولا مجازًا قطعًا ، وليس كذلك فإن الإطلاق عليهما مجاز لا ينكر[1]

وأما المعنى : فهو أن الإجماع دليلٌ من أدلة الشرع القطعية فجاز النسخُ به كالقرآن والسنة المتواترة .

والجواب عن ذلك أنّ ما ذكروه من المعنى حاصِلُه يرجع إلى إثبات كونه ناسخًا بالقياس على النص ، وهو غيرُ مُسَلَّم الصحة في مثل هذه المسائل[2] .

والصواب قول الجمهور بعدم جواز النسخ بالإجماع ؛ وذلك لما بيناه من احتجاج .

قال الغزالي في هذا الصدد : الإجماع لا يُنْسَخ به ؛ إذ لا نَسْخَ بعد انقطاع الوحي ، وما نسخ بالإجماع فالإجماعُ يدل على ناسخٍ قد سبق في زمانِ نزولِ الوحي من كتاب أو سنة[3].

وقال السرخسي في جملة ذلك أيضًا : وأما النسخُ بالإجماع فقد جَوَّزَه بعضُ مشايخنا بطريق أن الإجماع موجب علم اليقين كالنصّ فيجوز أنْ يَثْبتَ النسخُ به ، والإجماعُ في كونه حجةً أقوى من الخبر المشهور ، وإذا كان يجوز النسخ بالخبر المشهور فجوازُه بالاجماع أولى ، وأكثرهم على أنه لا يجوز ذلك ؛ لأن الإجماعِ عبارةٌ عن اجتماع الآراء على شيء ، وقد بينا أنه لا مجال للرأي في معرفة نهاية وقت الحُسْنِ والقُبْحِ في الشيء عند الله تعالى ، ثم أوان النسخ حالَ حياة رسول الله ﷺ ؛ لاتفاقِنا على أنه لا نسخ بعده وفي حال حياته ما كان ينعقد الإجماعُ بدون رأيه وكان الرجوع إليه فرضًا ، واذا وجد البيان منه فالموجِبُ للعلمِ قطعًا هو البيانُ المسموع منه ، وإنما يكون الإجماع موجبًا للعلم بعده ولا نَسْخَ بعده ، فعرفنا أنّ النسخ بدليل الإجماع لا يجوز[4].

* * *

(2،1) الإحكام للآمدي ج 2 ص 278 ، وتيسير التحرير ج 3 ص 208 ، وأصول السرخسي ج 1 ص 66 ، وشرح التلويح على التوضيح ج 2 ص 34 ، والمعتمد في أصول الفقه ج 1 ص 403 .

(3) المستصفى ج 1 ص 81 .

(4) أصول السرخسي ج 2 ص 66 .

نَسْخُ القياس والنَّسْخُ به

وهاتان مسألتان :

إحداهما : كونُ القياس منسوخًا .

الثانية : كونه ناسخًا .

أما كون القياس منسوخًا فذلك وجهان :

الأول : أن يكون ذلك في حياة الرسول ﷺ فإن كان كذلك فلا يمتنع نَسْخه بالنصّ أو بالإجماع ، أو بالقياس .

أما نسخه بالنص : فهو أن ينص الرسول ﷺ في (المقيس) على خلاف الحكم الذي يقتضيه القياسُ بعد استقرار التعبد بالقياس[1] .

قال أبو الحسين البصري في هذا المعنى : لا يخلو القياسُ المنسوخ ، إما أن يكون ثابتًا في حال حياة النبي ﷺ أو بعد وفاته ، فإن كان في حال حياته فليس يمتنع رفعُه بالنص وبالقياس . أما بالنص ، فنحو أن ينصَّ النبيُّ ﷺ على تحريم البرّ وينبه على أنّ علة تحريمه الكيلُ ، ويتعبد بالقياس ونعمل بذلك ، ثم ينص على إباحة الأرز ويمنع من قياسه على البر[2] .

أما نسخه بالإجماع فوجْهُه : أن تختلف الأمة على قولين قياسًا ، ثم يقع الإجماع منهم على أحد القولين ، فإنّ إجماعهم على أحد القولين يكون رافعًا لحكم القياس الذي اقتضاه القولُ الأولُ .

وأما نسخُه بالقياس فوجهه أن ينص في صورة على خلاف ذلك الحكم ، ويجعله مُعَلّلاً بعلة موجودة في ذلك الفرع ، وتكون أمارةُ عِلّيَّتها أقوى من إمارة علّية الوصف للحكم الأول في الأصل الأول ، ويكون كلُّ ذلك بعد استقرار التعبد بالقياس الأول[3] .

---

(1) المحصول للرازي ج 1 ص 561، 562 .

(2) المعتمد ج 1 ص 402 .

(3) المحصول (ج 1 ص 562) .

قال أبو الحسين البصري في ذلك : أما نسخه (القياس) بالقياس ، فَبِأَنْ تكون المسألة– يعني: مَنْع قياس الأرز على البر– بحالها ، إلا أن النبي ﷺ نصّ على إباحة بعض المأكولات ونَبَّه على أنّ عِلَّته كونُه مأكولًا بأمارة هي أقوى من الأمارة الدالة على أن علة تحريم البر هي الكيل ، فيلزم من ذلك قياسُ الأرز على ذلك المأكول[1] .

الثاني: أن يكون ذلك بعد وفاة الرسول ﷺ ، فإن كان كذلك فإنه يجوز نسخ القياس من حيث المعنى ، علمًا بأن ذلك لا يُسَمى نسخًا في اللفظ .

وبيان ذلك : أن نسخ القياس بالنص ، كما إذا اجتهد إنسانٌ في طلب النصوص ، فلم يظفر بشيء أصلا ، ثم اجتهد فَحَرَّم شيئًا بقياس ، وبعد ذلك ظفر بنص أو إجماع أو قياس أقوى من القياس الأول وعلى خلافه [2] .

وقال أبو الحسين البصري في ذلك : فأما القياس المستفاد بعد وفاة النبي ﷺ ، فإنه يمتنع نَسْخُه بنصٍّ كتابٍ أو سنة متجددين ؛ لتعذُّر ذلك بعد وفاة النبي ﷺ ، ويجوز نسخُه في المعنى بنص متقدم ، وبإجماع ، وبقياس :

أما النص فنحو أن يجتهد بعضُ الناس فيحرم شيئًا بقياس بعد ما اجتهد في طلب النصوص ، ثم يظفر بنصٍّ بخلافِ قياسِه ، أو تُجْمِع الأمة على خلاف قياسه ، أو يظفر هو بقياس هو أولى من قياسه ، فيلزم في كل الأحوال تَرْكُ قياسِه الأول ، ولا يُسَمّى ذلك نسخًا ؛ لأن القياس الأول إنما عُمِل به بشرط أن لا يُعارِضَه قياسٌ أولى منه ، ولا نص ، ولا إجماع .

هذا إنما يتم على القول بأن : «كل مجتهد مصيب» ؛ لأن القائل بذلك يقول : إن هذا القياس قد تُعُبِّدَ به ثم رُفِعَ ، فأما مَنْ لا يقول : «كل مجتهد مصيب» فإنه لا يقول : قد تُعبد به ، فلا يمكن نسخ التعبد به[3] .

وذهب آخرون إلى مَنْعِ نسخ القياس مطلقًا ، وهو قول الحنابلة وعبد الجبار المعتزلي ، ووجه هذا القول : أن القياس إذا كان مُشتنبطًا من أصل ، فالقياس باقٍ

---

(1) المعتمد (ج 1 ص 403) .

(2) المحصول (ج 1 ص 562) .

(3) المعتمد (ج 1 ص 403) .

بيقاءِ الأصل ، فلا يتصور رَفْعُ حكمِه مع بقاء أصله[1] .

جاء في المعتمد قولُه : اعلم أنّ قاضي القضاة (رحمه اللّه) مَنَعَ من نسخ القياس ؛ لأنه تبعٌ للأصول فلم يَجُزْ- مع ثبوتها- رَفْعُه ؛ ولأنه إنما يثبت بعد انقطاع الوحي[2] .

أما كونُ القياس ناسخًا . فهو إما أن يكون ناسخًا لكتاب أو سنة أو إجماع أو قياس ؛ أما نسخه للأقسام الثلاثة الأولى (الكتاب ، والسنة ، والإجماع) فَغَيْرُ جائزٍ البتةَ ، وذلك علية عامة العلماء ، إلا مَنْ لا يُعَوَّل على قوله في ذلك .

أما الرابع وهو نسخُ القياس للقياس فقد تقدم بيانُه آنفًا[3] .

وثمة قول بنسخ القياس لكل من الكتاب والسنة ، وهو قول ابن سريج والأنماطي من الشافعية ، ووجه ذلك : أن كل قياس مُسْتَخْرَج من القرآن يجوز نسخُ الكتاب به ، وكلُّ قياسٍ مُستخرج من السنة يجوز نسخُ السنة به ؛ لأن هذا في الحقيقة نسخُ الكتاب بالكتاب ، ونسخِ السنة بالسنة ، فثبوت الحكم بمثل هذا القياس في الحقيقة يكون مُحَالاً (متحولاً) به على الكتاب والسنة[4] .

وهذا القول باطل باتفاق الصحابة ، فقد كانوا مجمعين على ترك الرأي بالكتاب والسنة . حتى قال عمر (رضي اللّه عنه) في حديث الجنين : كِدْنَا أنْ نقضي فيه برأينا وفيه سنة عن رسول اللّه ﷺ ، وقال علي (رضي اللّه عنه) : لو كان الدينُ بالرأي لكان باطنُ الخفِّ أولى بالمسح من ظاهره ولكني رأيتُ رسولَ اللّه ﷺ يمسح على ظاهر الخفِّ دون باطنه ؛ ولأن القياس كيفما كان فإنه لا يُوجِب العِلْمَ فكيف ينسخ به ما هو موجبٌ للعلم قطعًا .

أما دعوى المجيزين بأن هذا الحكم يكون ثابتًا بالكتاب ، فهو قولٌ ضعيف لا ينبغي الالتفاتُ إليه ؛ وذلك لأن الوصف الذي يرد به الفرع إلى الأصل المنصوص عليه في الكتاب والسنة غَيْرُ مقطوعٍ بأنه هو المعنى في الحكم الثابت بالنص ، ولا

---

(1) الإحكام للآمدي ج 2 ص 279 . (2) المعتمد ج 1 ص 403 .

(3) المحصول ج 1 ص 562، 563 .

(4) أصول السرخسي ج 1 ص 66 ، والإحكام للآمدي ج 2 ص 280 ، والمعتمد ج 1 ص 403 ، والتبصرة في أصول الأحكام للفيروزابادي ص 274 .

يقول قائس من القائسين : إنّ حكم الربا فيما عدا الأشياء الستة يكون ثابتًا بالنصّ الذي فيه ذِكْرُ الأشياء الستة[1] .

قال الإمام الغزالي في ذلك : لا يجوز نسخُ النصِّ القاطع المتواتر بالقياس المعلوم بالظن والاجتهادِ على اختلاف مراتبه- جليًا كان أو خفيًا- وهذا ما قطع به الجمهور إلا شذوذًا منهم ، قالوا : ما جازالتخصيص به جازَ النسخ به ، وهو منقوض بدليل العقل وبالإجماع ، وبخبر الواحد ، فالتخصيصُ بجميع ذلك جائزٌ دون النسخ ، ثم كيف يتساويان والتخصيص بيانٌ ، والنسخُ رفعٌ ، والبيانُ تقريرٌ ، والرفعُ إبطالٌ .

وقال أصحاب الشافعي : يجوز النسخُ بالقياس الجليّ ، ونحن نقول : لفظ الجلي مُبْهَمٌ ، فإن أرادوا المقطوعَ به فهو صحيح ، وأما المظنون فلا ، وما يتوهم القطع به على ثلاث مراتب :

الأولى : ما يَجْري مُجْرَى النصِ وأوضح منه ، كقوله تعالى : ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾[2] ، فإن تحريم الضَّرْبِ مُدْرَكٌ منه قطعًا ، فلو كان ورد نص بإباحة الضرب لكان هذا ناسخًا ؛ لأنه أظهر من المنطوق به .

المرتبة الثانية : لو ورد نصٌّ بأن العتق لا يَسْري في الأَمَة ، ثم ورد قوله ﷺ : «مَنْ أعتق شركًا له في عبدٍ قُوِّمَ عليه الباقي» ، لقضينا بسراية عتق الأمة قياسًا على العبد ؛ لأنه مقطوعٌ به ، إذ عُلِمَ قطعًا قَصْدُ الشارع إلى المملوك لكونه مملوكًا .

المرتبة الثالثة : أنْ يرد النصُّ مثلاً بإباحة النبيذ ، ثم يقول الشارع : «حرمت الخمر لشدتها» ؛ فينسخ إباحة النبيذ بقياسه على الخمر إنْ تعبدنا بالقياس ، وإن لم نتعبد بالقياس نسخنا أيضًا[3] .

وقال الفيروزابادي في ذلك : لايجوز النسخُ بالقياس ، وقال أبو القاسم الأنماطي : يجوز بالقياس الجليّ .

قلنا : هو أنه قياسٌ فلا ينسخ به ، كالقياس الخفيّ ، ولأن النص يُسْقِطُ القياسَ إذا عارضه ، وما أسقط غيره لم يَجُزْ نسخه به كنص القرآن لما أسقط نصَّ السنة ،

---

(1) أصول السرخسي ج 1 ص 66 .　　(2) سورة الإسراء (23).

(3) المستصفى ج 1 ص 82 .

لم يجز نَسْخُه بالسنة ، كذلك ههنا .

واحتجوا بأن القياس الجلي في معنى النص ، بدليل أنه ينقض به حكم الحاكم ، فإذا جاز النسخ بالنص جاز به .

قلنا : النص لا يسقط النص إذا عارضه فجاز النسخ به ، وليس كذلك القياس . فإنه لو عارضه أسقطه فلم يجز نسخه به[1] .

وقال ابن جزم الظاهري : أجاز قومٌ نَسْخَ القرآن والسنةِ بالقياس ، وهذا قول تقشعر منه الجلودُ والقياسُ باطلٌ ، ومن العجب العجيب أن القائلين بهذا الأمر العظيم يمنعون من نسخ القرآن بالسنة ، فهل في عكس الحقائق أعظم من هذا ، وإذا كان القياس باطلًا فالباطل لا يَحِلُّ استعمالُه .

وقد أجاز قومٌ نَسْخَ السنة بقول الصاحب ، وهذا كفر من قائله وخروج عن الإسلام لقوله تعالى : ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾[2] ، فهذا تكذيب للباري تعالى ، ومَنْ كَذَّبَ وأجازَ لأحدٍ أنْ يزيد في الدين أو يُبَدّله أو ينقص منه : فقد كفر[3] .

وفي جملة ما تقدم من نسخ القياس والنسخ به جاء في حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى لابن الحاجب قولهُ : اختُلف في القياس هل يكون ناسخًا أو منسوخًا ، وتفصيلُه أنْ القياس إما مظنون ، أو مقطوع .

القسم الأول : وهو المظنون لا يكون ناسخًا ولا منسوخًا ، أما أنه لا يكون ناسخًا فَلأَنَّ ما قبله ، إما قطعي أو ظني ، فإن كان قطعيًا لم يَجُزْ نسخُه به ؛ لأن نسخَ المقطوع بالمظنون غير جائز ، وإن كان ظنيًّا تبين زوالُ شرطِ العمل به وهو رجحانُه ؛ وذلك لأنه ثبت مقيدًا بعدم ظهورِ معارِضٍ راجح أو مُسَاوٍ فلا يجب العمل به عند ظهور معارض راجحٍ سواءٌ قلنا : كل مجتهد مصيب ، أو قلنا : المصيب واحد .

والقسم الثاني، وهو المقطوع ينسخ بالمقطوع في حياته ﷺ ، وهو إذا نسخ حكم الأُصل بنصٍّ فَيُقَاس عليه ، وأما بعده فلا ينسخ ؛ إذ لا ولاية للنسخ للأُمّة[4] .

---

(1) التبصرة في أصول الفقه ص (274) . (2) سورة المائدة الآية (3) .

(3) الإحكام لابن حزم (ج 1 ص 531) .

(4) حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى لابن الحاجب (ج 2 ص 299، 300) .

الدليل الثالث

الإجماع

الإجماع في اللغة : يعني الاتفاق ، يقال : هذا أمر مُجْمَعٌ عليه ، أى : متفق عليه ، وقيل : الإجماع الإعداد ، يقال : أجمعت كذا : أي : أعْدَدْتُه ، وقيل : معناه العزم على الأمر والإحكام عليه ، تقول : أجمعتُ الخروجَ وأجمعت عليه . وبه فُسّرَ قولُه تعالى : ﴿ فَأَجْمِعُوا كَيْدَكُمْ ثُمَّ ائْتُوا صَفًّا ﴾[1] ، أي : لا تدعوا شيئًا من كيدكم إلا جئتم به ، وأجمعت الرأي وأزمعته وعزمت عليه بمعنًى ، وقوله تعالى : ﴿ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ﴾[2] ، أي : اعزموا عليه وأعِدُّوا له[3] ، وكذلك قوله ﷺ : «مَنْ لم يجمع الصيامُ قبل الفجر ، فلا صيام له»[4] .

الإجماع في الاصطلاح : جاء في تعريفه في الشرع جملةُ أقوالٍ ، منها قولُ الغزالي عنه : أما تفهيم لفظ الإجماع فإنما نعني به اتفاقَ أمةِ محمد ﷺ خاصة ، على أمرٍ من الأمور الدينية[5] .

واعترض على هذا الحدّ للإجماع بأنه تَرِدُ عليه إشكالاتٌ ، منها : أن هذا الحد يوجب أن لا يوجد إجماعٌ أصلاً ، وهذا باطل بالاتفاق ، وبيان ذلك : أنّ هذا الحدَّ يُشعر بعدم انعقاد الإجماع من لدن بعثته ﷺ إلى يوم القيامة ، وبذلك لا يكون الإجماع المقصود وهو الذي يتمسك به في إثبات الأحكام الشرعية . فصح أن لا يوجد إجماعٌ أصلًا .

ومنها : أنه– وإن صدق على الموجودين منهم في بعض الأعصار أنهم أمة محمد– غير أنه يلزم مما ذكره أنه لو خلا عصرٌ من الأعصار عن أهل الحل والعقد ، وكان كل مَنْ فيه عاميًّا واتفقوا على أمر ديني – أن يكون إجماعًا شرعيًّا ، وليس كذلك .

ومنها : أنه يلزم مِنْ تقييده للإجماع بالاتفاق على أمر من الأمور الدينية ، أن لا يكون إجماعُ الأمة على قضية عقليةٍ أو عرفيةٍ – حجةً شرعية ، وليس كذلك[6] .

---

(1) سورة طه الآية (64) . (2) سورة يونس الآية (71) .

(3) تاج العروس للزبيدي ج 5 ص 307، 308 ، ولسان العرب ج 8 ص 57، 58 .

(4) أخرجه أحمد وأبو داود والنسائي والترمذي عن حفصة ، وهو حديث حسن . انظر الجامع الصغير للسيوطي ج 2 ص 645 . (5) المستصفى ج 1 ص 110 .

(6) حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج 2 ص 29 ، والإحكام للآمدي ج 1 ص 147 .

وحدَّهُ القرافي بقوله: هو اتفاقُ أهل الحل والعقد من هذه الأمة في أمر من الأمور.

وجاء في حدِّه للإمام الرازي بأنه : عبارةٌ عن اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور .

ويراد بالاتفاق : الاشتراك ، إما في الاعتقاد ، أو القول ، أو الفعل .

وبأهل الحَلّ والعقد : المجتهدون في الأحكام الشرعية وإنما قالوا : على أمرٍ من الأمور ؛ ليكون ذلك متناولاً للعقليات والشرعيات واللغويات والعرفيات[1] .

وحدَّه ابنُ الحاجب بقوله : هو اتفاقُ المجتهدين من أمة محمد (عليه الصلاة والسلام) في عصر على أمرٍ ، فلا يُعْتبر المقلد مخالفةً وموافقةً .

والمراد بقوله : في عصر ، في زمان ما قَلّ أو كَثُرَ ، وبقوله : في أمر ، يتناول الديني والدنيوي[2] .

وفي تعريف جامع مانع للإجماع بأنه : اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من العصور على أمر من الأمور[3] .

ويتضمن هذا الحد للإجماع عدة فوائد :

منها : أنّ قوله : (اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ) يَخْرُج به اتفاقُ العوام ؛ إذ لا عبرةَ في ذلك باتفاق العوام أو اختلافهم ؛ وذلك لأن الإجماع مبني أصلاً على الاجتهاد ، ولا يتحصل ذلكَ من العوام .

ومنها : في قوله (المجتهدين) قد عُرِّف بلام الاستغراق ؛ احترازًا عن اتفاق بعض مجتهدى عَصْرٍ ، ومثل هذا الاتفاق الحاصل من بعض المجتهدين ليس إجماعًا ، بل هو دون الإجماع من حيث مستوى الدلالة[4] .

ومنها : أنه بقوله : (من أمة محمد ﷺ) احترز عن اتفاق مجتهدي الشرائع السالفة ؛ وبذلك فإن اتفاقهم ليس إجماعًا في حق هذه الأمة .

---

(1) المحصول للرازي ج 2 ص 3، 4 ، وشرح تنقيح الفصول ص 322 .

(2) حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى ج 2 ص 29 .

(3) إرشاد الفحول للشوكاني ص 71 ، والإبهاج في شرح المنهاج للسبكي ج 2 ص 349 .

(4) إرشاد الفحول ص 71 ، وشرح التلويح على التوضيح للتفتازاني ج 2 ص 41 .

ومنها : أنّ الإجماع المعتبر ما كان بعد وفاة النبي ﷺ ، أما في زمان حياته (عليه الصلاة والسلام) فإنه لا إجماعَ البتة ، ولا اعتبار لمثل هذا الإجماع .

ومنها : أنّ قوله : (في عصر) حال من المجتهدين ، معناه زمان ما قَلّ منه أو كثر ، وفائدةُ ذلك الاحتراز عما يَرِدُ على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد الإجماع إلى آخر الزمان ؛ إذ لا يتحقق اتفاقُ جميع المجتهدين إلا حينئذ ، وعلى هذا لا ينبغي التوهُّمُ باشتراط الإجماع من مجتهدي الأمة في سائر العصور إلى يوم القيامة ، وهذا التوهم باطل ، والصواب حصول الإجماع من سائر المجتهدين في عصر من العصور ، أما اشتراطُ حصوله في سائر العصور إلى يوم القيامة فَسَيُفْضي بالضرورة إلى عدم ثبوت الإجماع البتة ، فلا إجماع إذن قبل يوم القيامة ، ولا حاجة له يوم القيامة أو بعدها .

والمراد بالعصر في حدّ الإجماع ، هو الذي حدثت فيه المسألةُ أو الأمرُ ، فأجمع العلماء على قول فيها ، ولا يُعْتَدُّ بمن يصير مجتهدًا بعد حدوث المسألة .

أما قوله في الحد : (على أمر من الأمور) فإنه يشمل النفيَ والإثباتَ وسائر الأحكام ؛ سواء منها الشرعية كحِلِّ النكاح وحِلِّ البيع ، وحرمةِ الزنا وقتلِ النفس بغير حق ، وكذلك اللغوية ككون الفاء للتعقيب ، وكذلك العقلية كحدوث العالم . وكذلك الدنيوية كقضايا الحرب وأمور الرعية ، وعلى هذا فالإجماع على أمر من الأمور مطلقٌ يَعُمُّ ما كان شرعيًا وغَيْرَ شرعيٍّ [1] ، وذلك خلافًا لقول الحنفية في حدّ الإجماع ؛ إذ قالوا : الإجماع اتفاق مجتهدي عصرٍ من أمة محمد ﷺ على أمر شرعي ، والمراد بالأمر الشرعي ما لا يُدْرَك لولا خطاب الشارع ؛ سواء كان قولا أو فعْلا أو اعتقادًا أو تقريرًا [2] .

* * *

(1) إرشاد الفحول ص 71 ، وحاشية البناني على جمع الجوامع لابن السبكي ج 2 ص 156 ، وشرح البدخشي على المنهاج ج 2 ص 275 ، وشرح التلويح على التوضيح للتفتازاني ج 2 ص 41 ، وتيسير التحرير ج 2 ص 224 .

(2) تيسير التحرير ج 3 ص 224 .

ركن الإجماع

للإجماع ركنان نعرض للحديث عنهما في هذا البيان .

الركن الأول : المجمعون :

وهم أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ أو المجتهدون الذين يَشتنبطون الأحكامَ الشرعية من أدلتها ، فهؤلاء هم الذين تنعقد كلمتهم على الإجماع دون غيرهم . ويخرج عن هؤلاء مَنْ ليس من أهل العلم كالصغار والمجانين بغيرخلاف ؛ فإنّ هؤلاء- وإن كانوا من أمة محمد ﷺ - لا يتصور أن النبي ﷺ قد أرادهم بقوله : «لا تجتمع أمتي على الخطأ» ؛ فإنه لا يَدْخل في أمر الاجتهاد مَنْ لا يعرفه .

وكذلك العوام ، فهم لا يُتَصَوَّرُ دخولُهم في أهل الحل والعقد من المجتهدين . فلا يتصور منهم الإجماع ، وعلى هذا لو خالفَ العوامُ ما اتفق عليه أهل الحل والعقد من العلماء ، فإنه لا ينبغي الالتفات إلى خلافهم ؛ لأن خلافَهم غير معتبر ولا يَقْدح في قول العارفين من أهل كل فن ؛ وبذلك فإنه لا عبرة لما يقوله العوامُ وفاقًا ولا خلافًا[1] .

وذهب الإمام الغزالي إلى أن العوام يُتصَوَّر دخولهم في الإجماع ؛ وبيان ذلك أن الشريعة تنقسم إلى ما يشترك في دَرَكه العوامُ والخواصُ ، وذلك كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والزكاة والحج ، فهذا مجمع عليه ، والعوام وافقوا الخواص على الإجماع في ذلك ، أما ما يختص بدركه الخواصُ كتفصيل أحكام الصلاة والبيع والتدبير وغير ذلك من الأحكام التفصيلية فما أجمع عليه الخواص ، فالعوام متفقون على أن الحق فيه ما أجمع عليه أهل الحل والعقد من غير مخالفة لهم في ذلك .

وقال (رحمه الله) في ذلك : ويحسن تسمية ذلك إجماع الأمة قاطبة ، كما أنّ الجند إذا حكموا جماعةً من أهل الرأي والتدبير في مصالحة أهل قلعة فصالحوهم على شيء يقال : هذا باتفاق جميع الجند ، فإذًا كان مجمع عليه من المجتهدين فهو مجمعٌ عليه من جهة العوام ، وبه يتم إجماع الأمة .

(1) الإبهاج في شرح المنهاج ج 2 ص 383 ، وإرشاد الفحول ص 71 ، وحاشية البناني على جمع الجوامع ج 1 ص 156 ، وشرح البدخشي ج 2 ص 273 ، والمستصفى ج 1 ص 115 .

وقال أيضًا (رحمه اللّه) : أما النحوي والمتكلم فلا يُعْتد بهما ؛ لأنهما من العوام في حق هذا العلم إلا أن يقع الكلام في مسألة تنبني على النحو أو على الكلام[1] .

ويبدو أن هذا الخلاف لفظيّ ؛ فإنه ليس في كلام الغزالي ما ينافي قول لجمهور الأصوليين في المسألة ؛ لأن العوام متفقون على أن الحق فيما يختص بدركه الخواص هو ما أجمع عليه أهل الحل والعقد من غير مخالفة لهم أصلًا .

والتحصيل الراجح في ذلك أنه لا عبرة بمخالفة غير المجتهد ، كما لا عبرة باتفاق غير المجتهدين ، والمراد هنا هو الإجماع الخاص الذي هو أحدُ أدلة الأحكام .

وقد يطلق الإجماع ويراد به ما يعم الكلّ كالإجماع على أمهات الشرائع كالصلاة والزكاة وتحريم الربا ، وإنما لم يعتبر قول العامي ؛ لأنه بغير دليلٍ فلا يُعْتد به ، مع أنه لو اعْتُبِرَ قولُ العوام فلا يتحقق الإجماعُ ؛ لعدم إمكان ضبطهم ؛ وذلك لانتشارهم شرقًا وغربًا ، وأما مَن حصّل علمًا معتبرًا من فقه أو أصول ، فمنهم من اعتبر اتفاقه أيضًا ، والجمهور على عدم اعتباره[2] .

قال الإمام الرازي في هذا الصدد : لا عبرة في الإجماع بقوله العوام ، خلافًا للقاضي أبي بكر (رحمه اللّه) ، واحتج الرازي بوجوه :

أولها : أنّ العالم إذا قال قولاً وخالفه العامي فلا شك أنّ قول العامي حكمٌ في الدين بغير دلالة ولا أمارة فيكون خطأ ، فلو كان قول العالم أيضًا خطأ لكانت الأمة بأسرها مخطئة في مسألة واحدة ، وإن كان ذلك الخطأ من وجهين ، ولكنه غير جائز .

الثاني : أن العصمة من الخطأ لا تتصور إلا في حق مَنْ تُتَصَوَّرُ في حقه الإصابة ، والعامي لا يتصور في حقه ذلك ؛ لأن القول في الدين بغير طريق ، غَيْرُ صوابٍ .

الثالث : أن خواص الصحابة (رضي اللّه عنهم) وعوامهم أجمعوا على أنه لا عبرة بقول العوام في هذا الباب .

الرابع : أن العامي ليس من أهل الاجتهاد فلا عبرة بقوله كالصبي والمجنون[3] .

---

(1) المستصفى ج 1 ص 115. (2) تيسير التحرير ج 3 ص 224 ، وانظر المحصول ج 2 ص 92 .
(3) المحصول ج 2 ص 92 .

إجماع المبتدع

يحتمل المبتدع واحدًا من أمرين وهما :

الأمر الأول : أن يكفر المبتدعُ ببدعته ، فإن كان كذلك ، فإنه لا خلاف في عدم دخوله الإجماع ؛ وذلك لأنه لا يدخل في مُسَمَّى الأمة المشهود لهم بالعصمة ، وإن لم يَعْلم هو أنه كافرٌ ببدعته ، وبذلك فإن المبتدع- الذي كفر ببدعته- لو خالف في مسألة وبقي مُصِرًّا على المخالفة حتى تاب فلا عبرة بمخالفته ، لأن الإجماع انعقد من جميع الأمة الإسلامية قبل إسلامه .

قال الإمام الرازي في هذا الصدد : لا عبرة في الإجماع بقول الخارجين عن الملة ؛ لأن آية المشاقّة دالةٌ على وجوب اتباع المؤمنين ، وسائرُ الأدلة دالة على وجوب اتباع الأمة ، والمفهوم من الأمة في عُرْفِ شرعنا : الذين قبلوا دِينَ الرسول ﷺ[1] .

والمراد بآية المشاقة قولُه تعالى : ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴾[2] .

الأمر الثاني : أن لا يكفر المبتدعُ ببدعته ، فإن كان كذلك فإن الإجماع لا ينعقد من دونه لكونه من أهل الحل والعقد ، وعلى هذا فإن الفسقة من أهل القبلة البالغين مبلغ المجتهدين معتبرٌ وفاقُهم وخلافهم للإجماع ، ووجه ذلك أن المعصية لا تزيل اسم الإيمان فيكون قولُ مَنْ عداهم قولَ بعضِ المؤمنين وليس كلهم فلا يكون حجة ، وهو قول جماعة من أهل العلم منهم الغزالي وإمام الحرمين ؛ إذ قال : الفاسق المجتهد لا يَلْزمه أنْ يُقلد غيره بل يلزم أنْ يتبع في وقائعه ما يؤدي إليه اجتهادُه ؛ وليس له أن يقلد غيره فكيف ينعقد الإجماع عليه في حقه ، واجتهادُه يخالف اجتهاد مَنْ سواه[3] .

وذهب أكثر الأصوليين إلى أنّ الفسقة لا يعتبر وفاقهم ولا خلافهم ، وحجتهم في تعليل ذلك من وجهين :

---

(1) المحصول ج 2 ص 92 . (2) سورة النساء الآية (115) .

(3) الإبهاج ج 2 ص 387 ، والمستصفى ج 1 ص 116 .

الوجه الأول : أنّ إخبار الفاسق عن نفسه لا يُوثَق به ؛ لأنه فاسق ، فهو ربما أخبر بالوفاق وهو مخالفٌ ، أو أخبر بالخلاف وهو موافقٌ ، فلما تعذر الوصول إلى معرفة قولِه سقط أثَرُه .

الوجه الثاني : أنّ العدالة ركنٌ في الاجتهاد كالعِلْم ، فإذا فاتت العدالة فاتت أهليةُ الاجتهاد ، ويجاب عن هذا الوجه بأنّ أهلية الاجتهاد - وهو استنباط الأحكام الشرعية- ليس لها تعلُّقٌ بالديانة[1] .

جاء في شرح التلويح على التوضيح في أهلية مَنْ ينعقد به الإجماع أنها (الأهلية) لكل مجتهدٍ ليس فيه فسقٌ ولا بدعةٌ ، فإن الفسق فيه يورث التهمةَ ويُسْقط العدالة ، وصاحبُ البدعة يدعو الناسَ إليها ، وليس هو من الأمة على الإطلاق . وسقطت العدالة بالتعصب أو السَّفَة وكذا المجون .

وفي شرح ذلك قال في التلويح على التوضيح : اعلم أن البدعة لا تخلو من أحد الأمرين : إما تعصُّبٌ ، وإما سَفَه ؛ لأنه إن كان وافر العقل عالمًا بِقُبْحِ ما يعتقده ومع ذلك يعاند الحقَّ ويكابر فهو المتعصب ، وإن لم يكن وافرَ العقل كان سفيهًا ؛ إذ السَّفَهُ خِفّةٌ واضطراب يَحْمله على فعلٍ مخالفٍ للعقل لقلة التأمل ، وأما المجون فهو عدم المبالاة ، فالمفتي الماجن هو الذي يعلم الناسَ الحيل[2] .

وجاء في تيسير التحرير على كتاب التحرير قولُه : والحنفية تَشْترط عدالة المجتهد ، فلا يتوقف الإجماع على موافقة المجتهد غير العدل . نصَّ الجصاص على أنه الصحيح عندنا ، وعزاه السرخسي إلى العراقيين ، وابنُ برهان إلى كافّة الفقهاء والمتكلمين ، والسّبكي إلى الجمهور ؛ لأن الدليل الدال على حجية الإجماع يتضمنها (العدالة) ؛ إذ الحجية لإجماع الأمة إنما هي للتكريم لهم ، ومَنْ ليس بعدل ليس من أهل التكريم[3] .

وذهب آخرون إلى أنه لا يُشْترط في حجية الإجماع عدالةُ المجتهد ، وهو القول المختار للآمدي ؛ إذ قال : والمختار أنه- المبتدع الذي لا يكفر ببدعته- لا

---

(1) الإبهاج ج 2 ص 386 ، وإرشاد الفحول ص 80 ، والمستصفى ج 1 ص 116 ، وحاشية البناني على جمع الجوامع ج 2 ص 157 ، وشرح التلويح على التوضيح ج 2 ص 45 .

(2) شرح التلويح على التوضيح ج 2 ص 45، 46 .

(3) تيسير التحرير على كتاب التحرير ج 3 ص 238 ، وانظر أصول السرخسي ج 1 ص311، 312 .

ينعقد الإجماع دونه ؛ لكونه من أهل الحل والعقد ، وداخلًا في مفهوم لفظ الأمة المشهود لهم بالعصمة ، وغايته أن يكون فاسقًا ، وفسقُه غير مُخِلٍّ بأهلية الاجتهاد . والظاهر من حاله فيما يخبر به عن اجتهاده الصدقُ ، كإخبار غيره من المجتهدين ، وأنه قد يُعْلَم صِدْقُ الفاسق بقرائن أحواله في مباحثاته وفلتاتِ لسانه ، وإذا عُلِمَ صِدْقُه وهو مجتهد كان كغيره من المجتهدين[1] .

وذهب الغزالي إلى مثل هذا القول في الجملة ؛ إذ قال : المبتدع إذا خالف لم ينعقد الإجماعُ دونه إذا لم يكفر ، بل هو كمجتهدٍ فاسقٍ ، وخلافُ المجتهد الفاسق معتبرٌ ، فإن قيل : لعله يكذب في إظهار الخلاف وهو لا يعتقده ، قلنا : لعله يَصْدُق ولا بد من موافقته ، ولو لم تتحقق موافقته ، كيف وقد نعلم اعتقادَ الفاسق بقرائن أحواله في مناظراته واستدلالاتِهِ ، والمبتدعُ ثقةٌ يُقْبل قولهُ ، فإنه ليس يدري أنه فاسقٌ ، أما إذا كفر ببدعته فعند ذلك لا يُعْتبر خلافه ، وإن كان يُصَلي إلى القبلة ويعتقد نفسَه مسلمًا ؛ لأن الأمة ليست عبارة عن المصلين إلى القبلة بل عن المؤمنين ، وهو كافر ، وإن كان لا يدري أنه كافر [2] .

وقال بذلك أيضًا أبو إسحق الشيرازي وإمامُ الحرمين ، فيتوقف الإجماع عندهما على موافقة المجتهد غير العدل كما يتوقف على العدل ؛ لأنّ الأدلة المفيدة لحجية الإجماع لا تُوَقِّفُ الإجماعَ على عدالته [3] .

الاحتجاج بإجماع الأكثرية

اختلف العلماء في انعقاد إجماع الأكثر مع مخالفة الأقلّ ، وثمة قولان أساسيان في المسألة :

القول الأول : عدم انعقاد الإجماع بالأكثر من المجتهدين ، وهو مذهب الجمهور ، ويدل على ذلك أمران :

الأمر الأول : أنّ التمسك في إثبات كون الإجماع حجةً إنما هو بالأخبار

(1) الإحكام للآمدي ج 1 ص 169، 170 .
(2) المستصفى ج 1 ص 116 .
(3) تيسير التحرير ج 3 ص 238 .

الواردة في السنة التي تدل على عصمة الأمة ، ولفظ (الأمة) في الأخبار يحتمل أنه أراد به كل الموجودين من المسلمين في أي عصر كان ، ويحتمل أنه أراد به الأكثر ، غير أنه يُحْمَلُ على الجميع لإيجاب العملِ بالإجماعُ قطعًا ؛ وذلك لدخول العدد الأكثر في الكلّ ، أما إذا حمل على الأكثر فإنه لا يكون الإجماعُ مقطوعًا به ؛ لاحتمالِ إرادة الكل ، والأكثرُ ليس هو الكلّ .

الأمر الثاني : أنه قد جرى مثلُ ذلك في زمن الصحابة ولم ينكر أحدٌ منهم على خلاف الواحد ، بل سَوَّغُوا له أن يجتهد فيما ذهب إليه مع مخالفة الأكثر ، ولو كان إجماع الأكثر حجةً تُلْزِم الآخرين أن يأخذوا به ، لما كان كذلك .

ومن جملة الأمثلة على ذلك : اتفاق أكثر الصحابة على امتناع قتال مانعي الزكاة مع خلاف أبي بكر لهم ، وكذلك خلاف أكثر الصحابة لما انفرد به ابنُ عباس في مسألة «العول» و«تحليل المتعة» ، وأنه لا ربا إلا في النسيئة ، وكذلك خلافهم لابن مسعود فيما انفرد به في مسائل الفرائض ، ولزيد بن أرقم في بيع العينة ؛ إذ قال بجوازها خلافًا لعامة أهل العلم ، إلى غير ذلك من الأمثلة .

ولو كان إجماع الأكثر حجةً لكانوا قد بادروا بالإنكار والتخطئة ، وما وجد منهم من إنكار في ذلك ليس إنكارَ تخطئةٍ ، بل هو إنكارُ مناظرةٍ ، وذلك كما جرت عادة المجتهدين بعضهم مع بعض ؛ ولذلك بقي الخلاف الذي ذهب إليه الأقلون جائزًا إلى وقتنا هذا، وربما كان ما ذهب إليه الأقلُّ هو المُعَوَّلَ عليه الآن كقتال مانعي الزكاة. ولو كان ذلك مخالفا للإجماع المقطوع به لكان ذلك سائغًا ، وبذلك فإن الإجماع من الأكثر ليس حجة ، بل يشترط الاتفاقُ من سائر المجتهدين لحصول الإجماع ، فلو خالف واحدٌ لم يكن قول غيره- وإن كثروا- إجماعًا منعقدًا ؛ لأن قوله في الآية ﴿سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ يتناول الكلَّ ، وليس دون الواحد كل المؤمنين ، فإن العصمة إنما تثبت للأمة كلها ، وعلى هذا فالإجماع من الأكثر ليس حجةً مع مخالفة الأقل[1] .

---

(1) الإحكام للآمدي ج 1 ص 174، 175 ، وإرشاد الفحول ص 80 و، المستصفى ج 1 ص 116 . وحاشية البناني على جمع الجوامع ج 2 ص 157 ، والإبهاج ج 2 ص 386 ، والمحصول ج 2 ص 95 .

القول الثاني : إن إجماع الأكثر منعقدٌ مع مخالفة الأقل ، وقد ذهب إلى ذلك محمد بن جرير الطبري وأبو بكر الرازي وأبو حسن الخياط من المعتزلة ، وهو قول أحمد في إحدى الروايتين عنه[1] .

واحتج هؤلاء ، بكل من النصّ والإجماع والمعقول .

أما النصوص ، فمنها ما أخرجه ابن ماجة عن أنس بن مالك قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : «إنّ أمتي لا تجتمع على ضلالة ، فإذا رأيتم اختلافًا فعليكم بالسواد الأعظم»[2] . ولفظ (الأمة) يصح إطلاقُه على أهل العصر وإنّ شَذّ منهم الواحد والاثنان ، كما يقال : بنو تميم يحمون الجار ويكرمون الضيف ، والمراد به الأكثر ، فكان إجماعهم حجةً؛ لدلالة النصوص عليه .

والجواب عن ذلك أن لفظ (الأمة) إنما يطلق على الأكثر بطريق المجاز ؛ ولهذا يصح أن يقال : إذا شَذّ عن الجماعة واحدٌ ، ليس هم كل الأمة ولا كل المؤمنين ، بخلاف ما إذا لم يشذٌ منهم أحدٌ ، وعلى هذا فإنه يجب حَمْلُ لفظ (الأمة) على الكل ؛ لكون الحجة فيه قطعيةً ، وبذلك يجب حَمْلُ قوله (عليه الصلاة والسلام) : «فعليكم بالسواد الأعظم» على جميع أهل العلم العصر ؛ لأنه لا أعظم منه[3] .

أما الإجماع ، فهو أنّ الأمة اعتمدت في خلافة أبي بكر على انعقاد الإجماع عليه ، وذلك لما اتفق عليه الأكثرون وإن خالف في ذلك جماعة كعليٍّ وسعد بن عبادة ، ولولا أنّ إجماع الأكثر حجةٌ مع مخالفة الأقل ، لما كانت إمامةُ أبي بكر ثابتةً .

والجواب عن ذلك ، بأننا لا نُسَلّم أنّ الإجماع معتبر في انعقاد الإمامة ، بل إن البيعة بمحضر من عدلين كافيةٌ ، فكيف لا نُسَلّم عدمَ انعقاد إجماع الكل على بيعة أبي بكر ، فإنّ كلّ مَنْ تأخّر عن البيعة إنما تأخر لعذرٍ أو طروءِ أمرٍ مع ظهور

---

(1) الإحكام للآمدي ج 1 ص 174، 175 ، والمستصفى ج 1 ص 118 ، وحاشية البناني على جمع الجوامع ج 2 ص 157 وأصول السرخسي ج 1 ص 316 ، وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج 2 ص 34 .

(2) ابن ماجة ج 2 ص 1303 .

(3) الإحكام للآمدي ج 1 ص 175، 176 .

الموافقة منه بعد ذلك [1] .

أما المعقول ، فقد استدلوا به من عدة أوجه ، منها : أنه لو اعتبرت مخالفة الواحد أو الاثنين لما انعقد الإجماعُ أصلاً ؛ لأنه ما مِنْ إجماعٍ إلا ويمكن مخالفةُ الواحد والاثنين فيه إما سِرًّا وإما علانية .

وأجيب عن ذلك بأنّ الاحتجاج بالإجماع إنما يكون حيث علم الاتفاقُ من الكل إما بصريح المقال أو قرائن الأحوال ، وذلك ممكن حسبَ إمكانِ العلم ، أمامن حيث لا يعلم فلا[2] .

ومنها : أن الصحابة أنكرت على ابن عباس خلافَه في ربا الفضل في النقود وتحليل المتعة والعول ، ولولا أن اتفاق الأكثر حجةٌ لما أنكروا عليه فإنه ليس للمجتهد الإنكار على المجتهد .

والجواب عن ذلك أن إنكار الصحابة على ابن عباس فيما ذهب إليه لم يكن بناء على إجماعهم واجتهادهم ، بل بناء على مخالفة ما رَوَوَه من الأخبار الدالة على تحريم ربا الفضل ونسخ المتعة على ما جرت به عادةُ المجتهدين في مناظراتهم ، والإنكار على مخالفة ما ظهر لهم من الدليل حتى يتبين لهم المأخذ من جانب الخصم ، وذلك كما قال ابن عباس : مَنْ شاء باهَلْتُه ، والذي أحْصَى رَمْلَ عالج عددًا ما جعل اللّه في الفريضة نصفًا ونصفًا وثلثًا ، هذان نصفان ذَهَبَا بالمال فأينَ موضعُ الثلث ؟ وقال آخر : ألا يتقي اللّهَ زيدٌ ، يجعل ابنَ الابن ابنًا ولا يجعل أبَ الأبِ أبًا ؟! وليس ذلك لأن العود إلى قوله واجبٌ على مَنْ خالفه ، بل بمعنى طلب الكشف عن مأخذ المخالفة ، وإذا عرف أنه لا يكون اتفاق الأكثر إجماعًا فإنه يمتنع أن يكون حجة لخروجه عن الأدلة المتفق عليها ، وهي : الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس وعدم دليل يدل على صحة الاحتجاج به[3] .

* * *

(1،2) الإحكام للآمدي ج 1 ص 176، 177 .

(3) الإحكام للآمدي ج 1 ص 178 ، وانظر تيسير التحرير ج 3 ص 237، 238 ، وأصول السرخسي ج 1 ص 316، 317 ، وشرح التلويح على التوضيح ج 2 ص 46 .

إجماع أهل المدينة

اتفق أكثر العلماء على أنّ إجماع أهل المدينة ليس حجةً ، واحتجوا في ذلك بأن أقوال العلماء والمجتهدين لا تكون تبعًا للبلدان ، بل الإجماع إنما هو اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ في عصر من العصور ، ولا يقتصر ذلك على بلد دون غيره من البلدان ، ولأن الاعتبار بالعلم ومعرفة الأصول ، وقد استوى في ذلك أهلُ المدينة وغيرُهم ، ولأنه أحد الحرمين فلم يُقَدَّمْ إجماعُ أهلِه كإجماع أهل مكة . وأيضًا القول بأنّ إجماعهم حجةٌ يؤدي إلى أمرٍ محال ، وهو أن يكون قولهم حجةً ما داموا بالمدينة ، فإذا خرجوا منها لم يكن حجة ، وهذا محال ؛ لأن من كان قوله حجة في مكان ، كان في سائر الأمكنة حجةً كالنبي ﷺ[1] .

وذهب الإمام مالك إلى أنّ إجماع أهل المدينة من الصحابة والتابعين حجة ، وقيل : ذلك محمول على أن روايتهم متقدمةٌ ، وقيل : أراد بذلك أنّ إجماعهم أولى ولا تمتنع مخالفته، وقيل : محمول على المنقولات المستمرة كالأذان والإقامة ، والصحيحُ التعميمُ لِيَشْمَلَ ذلك كله[2] .

واحتج مَن اعتمد مذهبَ مالك في المسألة بكل من النص والمعقول .

أما النص ، فمنه ما رواه مالك في الموطأ عن جابر بن عبد اللّه أن أعرابيًا بايع النبي ﷺ على الإسلام ، ثم أصابه وعكٌ بالمدينة ، فقال النبي ﷺ : أقلني بيعتي ثلاثًا ، فأبَى النبيُّ ﷺ ، فخرج الأعرابي فقال رسول اللّه ﷺ : «إن المدينة كالكير تنفي خبثها وينصع طيبها»[3] .

وأخرج البخاري ومسلم عن سعد قال : سمعت النبي ﷺ يقول : «لا يكيد لأهل المدينة أحدٌ إلا انماع كما ينماع الملحُ في الماء »[4] .

(1) الإحكام للآمدي ج 1 ص 180 ، والمستصفى ج 1 ص 118 ، وإرشاد الفحول ص 82 ، والتبصرة في أصول الفقه للفيروزابادي ص 365 ، وأصول السرخسي ج 1 ص 314 .
(2) حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج 2 ص 35 ، وشرح تنقيح الفصول ص 334 ، والإحكام للآمدي ج 1 ص 180 .
(3) الموطأ ص 317 .
(4) الحديث رواه البخاري في صحيحه برقم 1877 ، وانظر جامع الأصول ج 10 ص 203 .

وأخرج البخاري ومسلم عن أبي هريرة (رضي الله عنه) أن رسول الله ﷺ قال : « إن الإيمان ليأرِزُ إلى المدينة كما تأرِزُ الحيةُ إلى جُحْرِها» [1] .

ويجاب عن هذه الأدلة بأنها إنما تدل على فضيلة أهل المدينة وعظيم أجرهم وجزيل ثوابهم ؛ لسكناهم هذا البلدَ الكريمَ ، وتخصيصُ المدينة بالذكر في هذه النصوص إنما كان إظهارًا لشرفها وإبانةً لخطرها وتمييزًا لها عن غيرها ، فليس في ذلك ما يدل على اقتصار الإجماع على علماء المدينة دون غيرهم من العلماء في مختلف البلاد[2] .

أما المعقول فيستدل به من ثلاثة أوجه :

الوجه الأول : أن المدينة دارُ هجرةِ النبي ﷺ وموضع قبره ، ومهبط الوحي ، ومستقر الإسلام ومجمع الصحابة ؛ فلا يجوز أن يخرج الحق عن قول أهلها .

وأجيب عن هذا الوجه بأنَّ غايتَه اشتمالُ المدينة على صفات موجبة لفضلها ، وليس في ذلك ما ينفي الفضيلةَ عن غيرها ، ولا على الاحتجاج بإجماع أهلها ، ولهذا فإنَّ مكة أيضًا تشتمل على عدة أمور موجبة لفضلها وذلك كالبيت الحرام ومقام إبراهيم وزمزم والحجر الأسود والصفا والمروة وغير ذلك من مواضع المناسك ، وهي أيضًا مولد النبي ﷺ ومنها بُعِثَ ، وهي كذلك مولدُ إسماعيل ومنزل أبيه إبراهيم (عليهما السلام) ، ولم يدلَّ ذلك كلُّه على الاحتجاج بإجماع أهلها على مخالفيهم ، ولا قائل بهذا ، وإنما الاعتبار بعلم العلماء واجتهادِ المجتهدين ، ولا أثر في ذلك للبقاع [3] .

قال السرخسي في هذا الصدد : ما قررنا من المعاني لا يختص بمكان دون مكان ، ثم إن كان مرادُ القائل أهلها الذين كانوا في عهد رسول الله ﷺ فهذا لا ينازع فيه أحدٌ ، وإن كان المراد أهلها في كل عصر فهو قول باطل ؛ لأنه ليس في

---

(1) الحديث رواه البخاري 1876 ، ومسلم 147 ، وابن ماجة 3111 ، وأحمد 7787 و 9175 . وانظر جامع الأصول ج 10 ص 208 .

(2) الإحكام ج 1 ص 181 ، والمستصفى ج 1 ص 118 ، وإرشاد الفحول ص 82 .

(3) الإحكام للآمدي ج 1 ص 181 ، والمستصفى ج 1 ص 118، 119 ، وإرشاد الفحول ص 83 .

بقعة من البقاع اليوم في دار الإسلام قومٌ هم أقلُّ علمًا وأظهر جهّلا وأبعدُ عن أسباب الخير ، من الذين هم بالمدينة ، فكيف يُسْتجاز القول بأنه لا إجماعَ في أحكام الدين إلا إجماعهم .

والمراد بالآثار حال المدينة في عهد رسول الله ﷺ حين كانت الهجرةُ فريضةً ، كان المسلمون يجتمعون فيها وأهل الخبث والردة لا يقرون فيها ، وقد تكون البقعة محروسة وإن كان مَنْ يسكنها على غير الحق ألا ترى أن مكة كانت محروسةً عام الفيل مع أن أهلها كانوا مشركين يومئذ ؟[1] .

الوجه الثاني : أن أهل المدينة شاهدوا التنزيلَ وسمعوا التأويل وكانوا أعرف بأحوال الرسول ﷺ ؛ فوجب أن لا يخرج الحقُّ عنهم .

والجواب عن هذا الوجه : أن ذلك لا يدل على انحصار أهل العلم في المدينة وأن المعتبرين من أهل الحلِ والعقد منها ، بل إنّ هؤلاء كانوا منتشرين في البلاد متفرقين في الأمصار ، وكلّهم من حيث الاعتبار سواءٌ ؛ ولهذا قال (عليه الصلاة والسلام) : «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» [2] ولم يخصص ذلك بموضع دون غيره من المواضع ؛ وذلك لعدم تأثير المواضع في هذا الأمر[3] .

الوجه الثالث : أن رواية أهل المدينة مقدمةٌ على رواية غيرهم ؛ فكان إجماعهم حجة على غيرهم .

والجواب عن ذلك أنه تفضيلٌ من غير دليل ، بل إن الاجتهادَ طريقُه النظر والبحث ، وذلك مما لا يختلف بالقرب والبُعْدِ ولا يختلف باختلاف الأماكن [4] .

قال الفيروزابادي في التبصرة : واحتجوا بأنّ رواية أهل المدينة تُقَدم على رواية غيرهم ، فكذلك قولُهم يُقَدَّم على قول غيرهم ، قلنا : هذا دعوى لا دليلَ عليها . ولا علة تجمع بينهما ، ثم الترجيح في الأخبار لا يُوجِبُ الترجيحَ في أقوال

---

(1) أصول السرخسي ج 1 ص 314 .

(2) رواه رزين عن عمر . انظر جامع الأصول لابن الأثير ج 9 ص 409 .

(3) الإحكام للآمدي ج 1 ص 181 ، وأصول السرخسي ج 1 ص 314 ، والتبصرة في أصول الفقه للفيروزابادي ص 366 .

(4) الإحكام للآمدي ج 1 ص 181، 182 ، والتبصرة في أصول الفقه للفيروزابادي ص 367 .

المجتهدين ؛ ألا ترى أن رواية الجماعة تقدم على رواية الواحد ، والجميعُ في الاجتهاد سواءٌ؟ ولأن الأخبار تُدْرَك بحاسة السمع ، فمن قَرُبَ منهم وشاهَدَه كان أضبط وأهلُ المدينة أقربُ منهم لما سمعوه وشاهدوه وأضبط . والاجتهاد نظر القلب فلا يُقَدَّم فيه الأقربُ ، ولهذا قال - عليه السلام - : « فَرُبَّ حامِلِ فقهٍ إلى مَنْ هو أفقه منه » [1] ، فلا يقدم فيه قولُ الأقرب .

قول الظاهرية فيمن يُعْتَد بإجماعهم

ذهب أهل الظاهر إلى أنه لا حجة في إجماع مَنْ بعد الصحابة ، وعلى هذا فالإجماع الذي يحتج به ما كان قاصرًا على الصحابة دون غيرهم ؛ وذلك لكثرة غير الصحابة كثرةً لا تنضبط فَيَبْعُدُ اتفاقُهم على شيء ، واحتجوا بقوله تعالى : ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ﴾[2] ، فخص الصحابة بذلك[3].

والجواب عن ذلك أنا لا نُسَلِّم أن ذلك خطابٌ للصحابة خاصةً بل هو خطابٌ لسائر المؤمنين .

والصحيح ما قاله جمهور العلماء ؛ لأن الأدلة الثلاثة - وهي الكتاب والسنة والمعقول - لا تُفَرِّق بين عصر وعصر ، فالتابعون إذا أجمعوا - فلا شك - أن إجماعهم معتبرٌ ؛ لأنه إجماع من كل الأمة ، ومَنْ خالفهم فقد سلك غَيْرَ سبيلِ المؤمنين ، إذ قال الله تعالى : ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ ، ولم يفصل[3].

الركن الثاني : نفس الإجماع :

والمراد بذلك أن تتفق أقوال العارفين بكل فنٍّ من فنون المعرفة بالنطق الصريح ؛

---

(1) أخرجه ابن عساكر عن زيد بن خالد الجهني بلفظ «رحم الله امرأً سمع مني حديثًا فوعاه ثم بلغه من هو أوعى منه» حديث حسن . انظر الجامع الصغير للسيوطي ج 2 ص 13 .

(2) الإحكام لابن حزم ج 1 ص 553 وما بعدها والمحلى ج 1 ص 54 .

(3) التبصرة في أصول الفقه ص 359، 360 ، وحاشية البناني على جمع الجوامع ج 2 ص 158 ، والمستصفى ج 1 ص 119 .

سواءٌ انقرض عليه العصر أو لم ينقرض ، أفتوا عن اجتهاد أو نَصٍّ .

وعلى هذا فإنه يُشْترط في الإجماع على المسألة الفقهية قولُ جميعِ الفقهاء ، وعلى الأصولية قولُ جميعِ الأصوليين ، وهكذا .

وتمام النظر في هذا الركن ببيان أنّ السكوتَ ليس كالنطق ، وهذا يقتضي الحديثَ عن نوعٍ آخر من الإجماع كان موضعَ خلافٍ وتفصيل وهو :

الإجماع السكوتي

وهو أن يقول بعض أهل الاجتهاد بقول ، ثم ينتشر ذلك في المجتهدين من أهل ذلك العصر فيسكتون ولا يظهر منهم إقرار ولا إنكار[1] . وفي ذلك جملة أقوال مختلفة للعلماء نعرض لها في هذا البيان :

القول الأول :

أن هذا النوع من الاتفاق ليس إجماعًا ولا حجةً ، وهو مذهبُ الشافعي ومالك وأهل الظاهر وبعض الحنفية ، وقال به أبو الحسين البصري المعتزلي ، واختاره الآمدي والرازي والجويني ، وهو قول الإمام الغزالي [2] . فقد قال (رحمه اللّه) في هذا الصدد : إذا أفتى بعض الصحابة بفتوى وسكت الآخرون ، لم يَنْعقد الإجماعُ ، ولا يُنْسَب إلى ساكتٍ قولٌ[3] .

وقال أبو الحسين البصري في ذلك : اعلم أن القول إذا لم ينتشر فيهم ، فإما أن يكون البلوى به عامًا أو غير عام ، فإن لم يكن عامًا لم يكن إجماعًا ، ولا حجة ، ولا كان مقطوعًا على أنه صوابٌ ، وعند بعض الناس أنه إجماعٌ يُحْتج به .

---

(1) إرشاد الفحول ص 84 ، والمستصفى ج 1 ص 121 ، والإبهاج ج 2 ص 383 ، وتيسير التحرير ج 3 ص 231 ، وأصول السرخسي ج 1 ص 303 .

(2) الإحكام للآمدي ج 2 ص 187 ، والمستصفى ج 1 ص 121 ، وشرح تنقيح الفصول ص 330 ، والتبصرة في أصول الفقه للفيروزابادي ص 392 ، والإحكام لابن حزم ج 1 ص 581 .

(3) المعتمد لأبي الحسين البصري ج 1 ص 71 .

وإنما قلنا : «إنه ليس بإجماع» ؛ لأن القول إنما يكون مجمعًا عليه إذا اعتقده كلُّ أهل العصر ، وليس يجوز أنْ يعتقده مَنْ لم يَسْمع به ولم يَخْطر ببالِهِ .

وإنما قلنا : إنه ليس بحجة ؛ لأنه لو كان حجةً لكان حجة ؛ لأنه إجماع ، وقد بينًا أنه ليس بإجماع ، أو لأنه قولُ بعض السلف[1] .

حجة هذا القول

احتج النفاةُ لهذا النوع من الإِجماع بأن فتوى المجتهد إنما تُعْلم بقوله الصريح الذي لا يتطرق إليه احتمال أو تردد ، أما السكوت فهو تردد ، فقد يسكت المجتهد من غير أن يُضْمر رِضًا ؛ وذلك لجملة أسباب هي :

أولاً : أن يكون المجتهد في باطنه مانعٌ من إظهار القول ، ونحن لا نطلع عليه ، وقد تظهر عليه قرائن السخط مع سكوته .

ثانيًا : أن يسكت المجتهدُ لاعتقاده أنّ كلَّ مجتهدٍ مصيبٌ فلا يرى الإِنكار في المجتهدات أصلاً ، ولا يرى الجوابَ إلا فرض كفاية ، فإذا كفاه مَنْ هو مصيب سكت إن خالف اجتهاده .

ثالثًا : أن يسكت المجتهد وهو منكر لكنه ينتظر فرصة للإِنكار ولا يرى البدار مصلحة لعارض من العوارض ينتظر زواله ، ثم يموت قبل زوال ذلك العارض أو يشتغل عنه .

رابعًا : أن يعلم المجتهد أنه لو أنكر لم يُلْتفت إليه وسيناله بذلك ذُلٌّ ومهانة كما قاله ابنُ عباس في سكوته عن إنكار العول في حياة عمر : كان رجلًا مهيبًا فَهِبتُه .

خامسًا : أن يسكت ؛ لأنه متوقِّفٌ في المسألة .

سادسًا : أن يسكت ؛ لِظَنِّه أنَّ غيره قد كفاه الإِنكارَ وأغناه عن الإِظهار ، ثم يكون قد غلط فيه فترك الإنكار عن توهّم ؛ إذ رأى الإنكارَ فَرْضَ كفاية وظن أنه قد كفى وهو مخطئ في وَهْمه[2] .

---

(1) المستصفى ج 1 ص 121 .

(2) السابق ج 1 ص 121، 122 .

قال الآمدي في جملة ذلك : وقد احتج النافون لكونه إجماعًا ، بأن سكوت مَنْ سكت يحتمل أن يكون لأنه موافقٌ ، ويحتمل أنه لم يجتهد بَعْدُ في حكم الواقعة ، ويحتمل أنه اجتهد لكنْ لم يؤدِّه اجتهادُه إلى شيء وإن أدّى اجتهادُه إلى شيء فيحتمل أن يكون ذلك الشيء مخالفًا للقول الذي ظهر لكنه لم يُظْهِرْه ؛ إما للتروِّي والتفكر في ارتياد وقت يتمكن من إظهاره ، وإما لاعتقاده أن القائل بذلك مجتهد ولم يَرَ الإنكارَ على المجتهد لاعتقادِه أنَّ كل مجتهدٍ مصيبٌ ، أو لأنه سكت خشيةً ومهابةً وخوفَ ثورانِ فتنةٍ ، كما نُقِلَ عن ابن عباس أنه وافق عمر في مسألة العول وأظهر النكيرَ بعده ، وقال : هِبْتُه وكان رجلاً مَهيبًا ، وإما لظنه أنّ غيره قد كفاه مؤنةَ الإنكار وهو مخطئ فيه ، ومع هذه الاحتمالات فلا يكون سكوتُهم مع انتشار قول المجتهد فيما بينهم إجماعًا ولا حجةً[1] .

القول الثاني :

أن الإجماع السكوتي حجة وهو إجماع حقيقي ، وهو مذهب أحمد وأكثر الحنفية وبعض الشافعية والجبائي من المعتزلة ، وكذا المالكية ؛ إذ أفتوا بجملة ذلك فقالوا : إذا أفتى واحدٌ وعرفوا به ولم ينكره واحدٌ قبل استقرارِ المذاهب ، فإجماعٌ أو حجةٌ[2] .

قال السرخسي في هذا الصدد : ركنُ الإجماع نوعان ؛ العزيمة ، والرخصة . فالعزيمة هو اتفاق الكلّ على الحاكم بقولٍ سُمِعَ منهم ، أو مباشرة الفعل فيما يكون من بابه على وجه يكون ذلك موجودًا من العام والخاص فيما يستوي الكل في الحاجة إلى معرفته لعموم البلوى فيه ، كتحريم الزنا والربا وتحريم الأمهات وأشباه ذلك ، ويشترك فيه جميعُ علماء العصر .

وأما الرخصة ، وهو أن ينتشر القول من بعض علماء أهل العصر ويسكت الباقون عن إظهار الخلاف وعن الردّ على القائلين بعد عرض الفتوى عليهم ، أو صيرورته معلومًا لهم بالانتشار والظهور ، فالإجماعُ يثبت عندنا[3] .

---

(1) الإحكام للآمدي ج 1 ص 187 .

(2) أصول السرخسي ج 1 ص 303 ، وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج 2 ص 37 ، وتيسير التحرير ج 3 ص 231 ، والمحصول ج 1 ص 74 .

(3) أصول السرخسي ج 1 ص 303 .

واحتجوا لذلك بأن سكوتهم يدل على الرضا بما قاله المجتهد ، والدليل على ذلك هو أنّ العادة أنّ النازلة إذا نَزَلت فَزِع أهلُ العلم إلى الاجتهاد ، وطلبِ الحكم وإظهارِ ما عندهم فيها ، فلما لم يَظْهَرْ خلافُ ذلك مع طول الزمان وارتفاعِ الموانع فقد دل ذلك على أنهم راضون بما صَدَر من اجتهادٍ صريح ، فصار ذلك بمنزلة ما لو أظهروا الرضا بالقول والفعل [1] .

قال السرخسي في الاحتجاج لكون الإجماع السكوتي إجماعًا حقيقيًا : وجه قولنا أنه لو شُرِطَ لانعقادِ الإجماعِ التنصيصُ من كل واحد منهم على قوله وإظهار الموافقة مع الآخرين بالقول ، لأدَّى ذلك إلى أنْ لا ينعقد الإجماع أبدًا ؛ لأنه لا يتصور اجتماعُ أهل العصر كلهم على قولٍ يُسْمع ذلك منهم إلاّ نادرًا ، وفي العادة إنما يكون ذلك بانتشار الفتوى من البعض وسكوت الباقين .

وهذا لأن اللّه تعالى رَفَعَ عنا الحرج ، كما لم يكلفنا ما ليس في وسعنا ، وليس في وسع علماء العصر السماعُ من الذين كانوا قبلهم بقرونٍ ؛ فكان ذلك ساقطًا عنهم ، فكذلك يتعذر السماع من جميع علماء العصر ، والوقوف على قول كل واحد منهم في حكم حادثة حقيقة ؛ لما فيه من الحرج البَيِّنِ ، فينبغي أن يُجْعل اشتهار الفتوى من البعض والسكوتُ من الباقين كافيًا في انعقاد الإجماع ؛ لأن السامعين من العلماء المجتهدين لا يحل لهم السكوتُ عن إظهار الخلاف إذا كان الحكم عندهم خلاف ما ظهر ، وسكوتُهم محمولٌ على الوجه الذي يَحِلّ [2] .

وأجيب عن حديث ابن عباس أنه لا يكاد يصح ؛ لأن عمر (رضي اللّه عنه) كان يقدم ابن عباس (رضي اللّه عنهما) ، وكان يدعوه في مجلس الشورى مع الكبار من الصحابة ؛ لما عرف من فطنته وحُسْنِ ذهنه وبصيرته ، وقد أشار عليه بأشياء فقبل ذلك واستحسنه ، فكيف يستقيم مع هذا أنْ يُقال : إنه امتنع من بيان قوله وحجته لعمر مهابةً له ؟ وإنْ صَحّ ، فهذه المهابة إنما كان باعتبار ما عُرِفَ من فضل رأي عمر وفقهه ؛ فمنعه ذلك من الاستقصاء في المحاجة معه ، كما يكون من حال الشبان مع ذوي السّنّ من المجتهدين في كل عصر ، فإنهم يهابون الكبار ،

---

(1) التبصرة في أصول الفقه للفيروزابادي ص 392 . (2) أصول السرخسي ج 1 ص 305 .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ومتى كان الناس في تقية من عمر في إظهار الحق مع قوله - عليه الصلاة والسلام - : «أينما دار الحقُّ ، فعمرُ معه» وكان - رحمه الله - ألين وأسرع قبولاً للحق من غيره حتى كان يشاورهم ويقول لهم : لا خير فيكم إذا لم تقولوا لنا ، ولا خَيْرَ فينا إذا لم نسمع منكم ، رحم الله أمرأً أهْدَى إلى أخيه عيوبَه» ، فمع طلب البيان منه بهذه الصفة ، لا يتوهم أنْ يهابه أحدٌ فلا يُظْهِرَ عنده حكمَ الشرع ، مهابةً له[1] .

القول الثالث :

وهو أن هذا النوع من الاتفاق حجةٌ وليس إجماعًا ، وقول الشافعية في المشهور من مذهبهم ، وقال به أبو هاشم من المعتزلة ، واختاره الآمدي، وهو مذهب المالكية ، ووجه هذا القول : أن سكوت المجتهدين ظاهرٌ في موافقتهم ؛ إذ يبعد سكوتُ الكل مع اعتقاد المخالفة عادةً ، فكان ذلك في إفادة الاتفاق ظنًّا كقول ظاهر الدلالة غير قطعيها وبالجملة ، فإنّ الظنّ الحاصل به ليس دون الحاصل بالقياس وظواهرِ الأخبار ؛ فوجَبَ العملُ به[2].

وردَّ الغزاليُّ هذا القولَ بأنه تحكُّمٌ ؛ لأنه قولُ بعض الأمة والعصمةُ إنما تثبت للكلِّ فقط[3] .

القول الرابع :

وهو أنه إجماعٌ بشرط انقراض العصر ، وهو قول الجبائي ، وأحمد في رواية عنه ، ونقل ذلك عن بعض أصحاب الشافعي ، حتى إن أبا إسحق الشيرازي قال : إنه المذهب .

ووجه هذا القول : أنه يَبْعُد في هذه الحال أن يكون السكوتُ عن غير رضًا . قال الجبائي في ذلك : إن العادة جاريةٌ بأنّ الناس إذا تفكروا في مسألة زمانًا طويلاً

---

(1) أصول السرخسي ج 1 ص 307 .

(2) حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى ج 2 ص 37 ، وشرح تنقيح الفصول ص 331 ، وتيسير التحرير ج 3 ص 246، 247 . وحاشية البناني على جمع الجوامع ج 2 ص 163 .

(3) المستصفى ج 1 ص 122 ، وانظر التبصرة في أصول الفقه للفيروزابادي ص 393 .

واعتقدوا خلافَ ما انتشر من القول أظهروه إذا لم تكن هناك تَقِيّة[1] ولو كانت هناك تقيّة لظهرت واشتهرت فيما بين الناس ، فلما لم يظهر سببُ التقية ولم يظهر الخلاف – علمنا حصولَ الموافقة[2] .

القول الخامس :

وهو مذهب أبي علي بن أبي هريرة من أصحاب الشافعي ؛ إذ قال : إذا كان ذلك حكمًا منْ حاكم لم يكن إجماعًا ، وإن كان فتيا كان إجماعًا .

وحجته في ذلك : أن العادة جاريةٌ بأنّ مَنْ يحضر مجالس الحكام يحضر على بصيرة من خلافهم له فيما ذهب إليه من غير إنكار ، وذلك لما في الإنكار من افتياتٍ عليهم ، ولأنّ حكم الحاكم يقطع الخلاف ويُسْقِط الاعتراضَ ، بخلاف قول المفتي فإنّ فتواه غير لازمة ولا مانعةٌ من الاجتهاد .

وأجيب عن هذا القول بأنّ فيه نظرًا ؛ لأن ذلك خلاف الظاهر من أحوال أرباب الدّين وأهلِ الحل والعقد ، فإنّ احتمال عدم الاجتهاد في الواقعة بعيد من الخلق الكثير لما فيه من إهمالِ لحكمِ اللّه تعالى فيما حدث مع وجوبه عليهم وإلزامهم به وامتناع تقليدهم لغيرهم مع كونهم من المجتهدين ، والظاهر عدم ارتكاب ذلك من المتدين المسلم[3] .

القول السادس :

وهو قول الجصاص من الحنفية ؛ إذ قال : إن كان الساكتون أقل من الناطقين

---

(1) التَّقِيّة : بفتح التاء وكسر القاف وفتح الياء المشددة : وهي من التوقية بمعنى الكلاءة والحفظ ، يقال : اتقيتُ الشيء أتقيه تُقًى وتقاء وتَقِيّة ، أي : حذرتُه وتجنبته ، والمراد بالتقية هنا / الخشية والخوف ، وهي عند بعض الفرق الإسلامية : إخفاءُ الحق ومصانعة الناس في غير دولتهم ؛ تحرزًا من التلف . انظر القاموس المحيط للفيروزابادي ج 4 ص 403 ، والمعجم الوسيط ج 2 ص 1052 .

(2) المحصول للرازي ج 2 ص 75 ، وتيسير التحرير ج 3 ص 246، 247 ، وشرح تنقيح الفصول ص 331 ، والإحكام للآمدي ج 1 ص 188 ، والتبصرة في أصول الفقه ص 392، 393 .

(3) الإحكام للآمدي ج 1 ص 187 ، والمحصول ج 2 ص 75 ، وشرح تنقيح الفصول ص 331 ، والتبصرة في أصول الفقه ص 392 ، وشـرح البدخشي على المنهاج ج 2 ص 305 ، وإرشاد الفحول ص 84 . والإبهاج ج 2 ص 380 .

فذلك إجماعٌ ، وإلا فليس إجماعًا ، ووجه ذلك أنّ مخالفة الأقل لا تَضُرّ[1] .

القول السابع :

إذا وقع ذلك في عصر الصحابة كان إجماعًا وإلا فليس بإجماع ، ووجه ذلك أن الصحابة لشدتهم في الدين لا يَسْكتون عما لا يَرْضَوْنَ به ، خلافًا لغيرهم فإنهم ربما يسكتون[2] .

القول الثامن :

إن كان ذلك فيما يفوت استدراكه كإراقة دمٍ واستباحةِ فرجٍ فهو إجماع ؛ لأن ذلك لخطره لا يَسْكت عنه إلا راضٍ به خلافًا لغيره ، وإذا لم يكن كذلك فهو حجة ، وفي كونه إجماعًا خلافٌ[3] .

شرط انعقاد الإجماع

هل يُشْترط انقراضُ العصر لثبوت الإجماع وانعقادِه ؟ ثمة قولان أساسيان في المسألة ، نعرض لهما في هذا البيان :

القول الأول : عدمُ اشتراط انقراض العصر لانعقاد الإجماع ، وهو قول الحنفية والشافعية والمالكية والأشاعرة والمعتزلة[4] .

واحتج هؤلاء بأنّ الإجماع لما انعقد باعتبار ما تبيَّن من حيث ركنه وكيفية انعقاده فقد كان الثابت به كالثابت بالنصِّ ، وكما أن الثابت بالنص لا يختص بوقت دون آخر فكذلك الإجماع ، ولو شرطنا انقراضَ العصر لثبوت الإجماع لم

---

(1) تيسير التحرير ج 3 ص 247 ، والتبصرة في أصول الفقه شرح وتحقيق محمد حسن هيتو وحاشية البناني ج 2 ص 164 .

(2) تيسير التحرير ج 3 ص 247 ، وإرشاد الفحول ص 85 ، وحاشية البناني على جمع الجوامع ج 2 ص 164 .

(3) تيسير التحرير ج 3 ص 247 ، والتبصرة في أصول الفقه شرح وتحقيق محمد حسن هيتو ص 392 .

(4) الإحكام للآمدي ج 1 ص 189 ، والتبصرة في أصول الفقه ص 375 ، وتيسير التحرير ج 3 ص 232 ، والمستصفى ج 1 ص 122 ، وشرح تنقيح الفصول ص 330 ، وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج 2 ص 38 ، وشرح التلويح على التوضيح ج 2 ص 46 .

يثبت أبدًا ؛ لأن بعضَ التابعين في عصر الصحابة كانوا يُزَاحمونهم في الفتوى ، فإنه قد يبدو للتابعي رأيٌ بعد أن لم يَبْقَ أحدٌ من الصحابة ، وهكذا يقال في القرن الثاني والثالث ، وذلك يُفضي إلى سَدِّ باب حكمِ الإجماع أصلاً ، وهذا باطلٌ ، والأصوب أن يقال : بعد ما ثبت الإجماع موجبًا للعلم باتفاق المجتهدين فإنه ليس لأحد أنْ يُظْهِرَ خلاف ذلك برأيه لا من أهل ذلك العصر ولا من غيرهم ، كما لا يكون له أن يخالف النصَّ برأيه[1] .

جاء في شرح تنقيح الفصول قوله في ذلك : النصوص دالةٌ على كون الإجماع حجةً ، ولأن التابعين يولدون في زمن الصحابة ويصير منهم فقهاء قبل انقراض عصرهم ؛ فيلزم أن لا ينعقد إجماعُ الصحابة دونهم ، ثم عصر التابعين أيضًا كذلك فتتداخل الأعصارُ في بعضها ولا ينعقد الإجماع[2] .

القول الثاني : أنه يُشْترط انقراضُ العصر لانعقاد الإجماع ، وهو مذهب الحنابلة وقال به ابنُ فورك وبعضُ الشافعية[3] .

واحتجوا في ذلك بكل من النص والآثار والمعقول :

أما النص ، فقوله تعالى : ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ ﴾[4] ، ووجه الدلالة في ذلك أنه جعلهم حجةً على الناس ، ومن جعل إجماعَهم مانعًا لهم من الرجوع فقد جعلهم حجةً على أنفسهم ، وبعبارة أخرى فإنه لو لم يُشْترط فيه انقراض العصر لكانوا شهداء على أنفسهم ، وهذا خلاف الظاهر .

والجواب عن الآية من وجهين :

أولهما : أنه لا يلزم من وَصْفهم بأنهم شهداء على الناس وحجةٌ على غيرهم : امتناعُ كونِ أقوالهم حجةً على أنفسهم ، بل إنه ربما يكون قبول قولهم على

---

(1) أصول السرخسي ج 1 ص 315 ، وتيسير التحرير ج 3 ص 230 وما بعدها .

(2) شرح تنقيح الفصول ص 330 .

(3) الإحكام للآمدي ج 1 ص 189 ، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص 281 ، والمعتمد ج 1 ص 70 .

(4) سورة البقرة الآية (143) .

أنفسهم أولى من قبوله على غيرهم ؛ لعدم التهمة ؛ ولهذا فإنه قد يقبل إقرارُ المرء على نفسه ، وإن كان لا تُقْبل شهادتُه على غيره .

ثانيهما : أنّ المراد بجَعْلِهم شهداء على الناس ، في يوم القيامة وذلك بإبلاغ الأنبياء إليهم ، وليس ذلك مرادًا في المسألة هنا ؛ فلا يكون ذلك حجةً[1] .

أما الآثار ، فمنها أنّ عمر خالف ما كان عليه أبو بكر والصحابة في زمانه من التسوية في القسم ، وأقرّه الصحابة أيضًا على ذلك ، ومنها أن عمر حَدّ الشارب ثمانين ، وخالف ما كان أبو بكر والصحابة عليه من أنَّ الحدَّ أربعون[2] .

وقد أجيب عن قضية التسوية ؛ إذ قالوا : لا نُسَلِّم أن عمر خالف فيها بعد الوفاق ، فقد روي أنه خالف أبا بكر في ذلك في زمانه وقال له : أتجعل من جاهد في سبيل اللّه بنفسه ومالِه كمن دخل في الإسلام كرْهًا ؟ فقال أبو بكر : إنما عملوا للّه وإنما أجرُهم على اللّه وإنما الدنيا بلاغٌ ، ولم يُرْوَ أنّ عمر رجع إلى قول أبي بكر .

وأما حَدّ الشارب ثمانين ، فغايتُه : أنه خالف الإجماعَ السكوتي ، ونحن نقول بجواز ذلك ؛ لكونه كان من جملة الساكتين[3] .

أما الاستدلال بالمعقول فهو من عدة أوجه :

منها : أنّ إجماعهم ربما كان من اجتهاد وظنٍّ ولا حَجْرَ على المجتهد إذا تغير اجتهاده ، وإلا كان الاجتهاد مانعًا من الاجتهاد ، وهذا ممتنعٌ ؛ لأنّ العادة جارية أنّ الرأي والنظر عند المراجعة وتكرر النظر يكون أوضح وأصَحّ ، ويدل على ذلك قولُه تعالى : ﴿ مَا نَرَىٰكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا وَمَا نَرَىٰكَ ٱتَّبَعَكَ إِلَّا ٱلَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِىَ ٱلرَّأْيِ ﴾[4] ، فقد جعلوا بادي الرأي ذمًّا وطعنًا فلا يجوز أن يكون محكمًا على الرأي الثاني .

وأجيب عن هذا القول ، بأنه وإن كان مصير كل مجتهد إلى الحكم عن اجتهاد وظن ، ولكن بعد اتفاقهم على الحكم إنما يجوز الرجوع عنه بالاجتهاد أن لو

---

(1) الإحكام للآمدي ج 1 ص 191، 192 . (2) الإحكام ج 1 ص 191 .
(3) السابق ج 1 ص 192 ، والتبصرة في أصول الأحكام ص 377 .
(4) سورة هود الآية (27) .

لم يَصِر الحكمُ بإجماعهم قطعيًا ، أما إذا صار قطعيًا فيمتنع العود عنه وتركُه بالاجتهاد الظني[1] .

ومنها : أن قول الجماعة لا يزيد على قول النبي ﷺ ، ووفاةُ النبي شرط في استقرار الحجة فيما يقوله . فاشتراطُ ذلك في استقرارِ قول الجماعة أولى .

وأجيب عن ذلك ، بالفرق بين النبي ﷺ ، والأمّة . وهو أن قوله (عليه السلام) ، إنما لم يستقرَّ قبل موته لإمكانِ نَسْخِه من اللّه تعالى وهو مُرْتَقَبٌ ، وذلك إنما يكون بالوحي القاطع ، ورفع القاطع بالقاطع على طريق النسخ غير ممتنع ، وذلك بخلاف رفع حكم الإجماع القاطع بطريق الاجتهاد[2] .

وجملة ذلك : زعم هؤلاء أنّ انقراض العصر شرطٌ لثبوت حكم الإجماع ؛ لأن قبل انقراض العصر إذا بَدَا لبعضهم رأيٌ خلاف رأي الجماعة فإنّ ما ظهر له في الانتهاء بمنزلة الموجود في الابتداء ، ولو كان موجودًا لم ينعقد إجماعهم بدون قوله فكذلك إذا اعترض له ذلك ولا يقع الأمنُ من هذا إلا بانقراض العصر على ذلك الإجماع[3] .

إجماع أهل البيت

إجماع العترة وحدها ليس بحجة ، والعترة : هم أهل بيت رسول اللّه ﷺ . وقد ذهب إلى ذلك جمهورُ العلماء ، واحتجوا في ذلك بقوله تعالى : ﴿ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾[4] ، فقد علق الوعيد على ترك سبيل المؤمنين ، فدلّ على أنه لا يتعلق ذلك بترك سبيل بعضهم ، كالعترة مثلاً .

واحتجوا أيضًا بقوله – عليه الصلاة والسلام – : «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» ، وهذا يدل على أنه إذا ترك عليًا (رضي اللّه عنه) وقلّد غيره فإنه يكون مهتديًا .

فإنْ قيل : هذا خبرُ واحدٍ ؟ رُدَّ هذا القول بأنّ خبر الواحد حجة .

---

(1) الإحكام للآمدي ج 1 ص 192، 193 .

(2) السابق ج 1 ص 192، 193 .

(3) أصول السرخسي ج1 ص315 .

(4) سورة النساء الآية (115) .

ويدل على ذلك أيضًا أنّ عليًا خالفته الصحابةُ في مسائل مشهورة لا تُحْصَى ؛ لكثرتها ولم يقل لأحد منهم : إنّ قولي عليكم حجة[1] .

وقالت الشيعة الإمامية[2] : اتفاق أهل بيت رسول اللّه حجةٌ ، وهو أيضًا قول الرافضة .

واحتجوا في ذلك بقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴾[3] ، قالوا : والخطأ : رجس ، فيجب أن يكونوا مُطهَّرين عنه .

والجواب عن ذلك هو أنّ «أهل البيت» يتناول كلَّ مَنْ في البيت من الأزواج ولا يقول أحدٌ : إن اتفاق الأزواج حجةٌ ، فثبت أنه إنما أراد نفي العار والقبح عنهم دون الخطأ في الاجتهاد .

فإنْ قيل : المراد بأهل البيت عليٌّ وفاطمةُ والحسنُ والحسينُ ؛ بدليل أنه لما أنزلت هذه الآية أدار النبيُّ ﷺ كساءً على هؤلاء ، وقال : «هؤلاء أهل بيتي»[4] .

وأجيب عن ذلك بأنه مخالفٌ لظاهر القرآن ، وذلك أن اللّه تعالى قال في أول الآية : ﴿ يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ﴾[5] ، ثم قال : ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴾ ، فالظاهر أن المراد به مَنْ تقدم ذِكْرُه من الأزواج[6].

واحتجوا أيضًا بقوله – عليه الصلاة والسلام – : « إني تاركٌ فيكم الثقلين ،

---

(1) التبصرة في أصول الفقه ص 368 ، والمحصول ج 2 ص 80 ، والإحكام للآمدي ج 1 ص 182 . وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج 2 ص 36 ، وشرح تنقيح الفصول ص 334 .

(2) الشيعة الإمامية ، سميت بذلك لفرط اهتمامها بالإمامة إذ جعلتها صلب مذهبها وقصرتها على علي وأبنائه من فاطمة بالتعيين واحدًا بعد واحد ، والإمامية شعبتان : اثنا عشرية وإسماعيلية ، ومن جملة الشيعة الرافضة وهم الذين كانوا مع زيد بن علي ثم تركوه لأنهم طلبوا منه أن يتبرأ من الشيخين أبي بكر وعمر فقال : لقد كانا وزيري جدي فلا أتبرأ منهما فرفضوه وتفرقوا عنه ، وهم فرق منهم السبأية وغيرهم. انظر كتاب الشيعة في الميزان ص 45 للشيخ محمد جواد مغنية ، والشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة للشيخ هاشم معروف الحسني ص 54-64 ، والتبصرة في أصول الفقه شرح محمد حسن هيتو ص 303 .

(3) سورة الأحزاب الآية (33) .

(4) انظر تفسير ابن كثير ج 3 ص 483 ، وترتيب مسند الإمام أحمد ج 18 ص 237 ، ورواه الترمذي في سننه 3871 .

(5) سورة الأحزاب الآية (32)

(6) التبصرة في أصول الفقه ص 368، 369 ، والمحصول ج 2 ص 80، 81 ، والإحكام للآمدي ج 1 ص=

فإن تمسكتم بهما لم تضلوا : كتابَ اللّه ، وعِتْرَتي »[1].

والجواب عن التمسك بهذا الخبر ، أنه من باب الآحاد ، وعند الإمامية لا يجوز العمل بالآحاد فضلاً عن العلم .

واحتجوا أيضًا بأن أهل البيت مختصون بأنهم من أهل بيت الرسالة ومعدن النبوة فاختصوا بالعصمة ، وأجيب عن ذلك بأنه ليس فيما ذُكِرَ ما يوجب لهم العصمةَ ويبطل هذا القول بأزواج النبي ﷺ ، فإنهنّ اختصصن بما ذكروه واختصصن بتضعيف الثواب على الطاعة وتضعيف العقوبة على المعاصي وسَمِعْن من العلم ما لم يسمع غيرهن ، ولا يوجب ذلك عِصْمَتَهن في الأحكام فبطل ما قالوه [2] .

قال السرخسي تعليقًا على هذا الزعم بأن الإجماع إنما أُنيط بعترة الرسول ﷺ ؛ لأنهم مخصوصون بقرابته (عليه السلام) ، قال : وأنواع الكرامة لأهل البيت متفقٌ عليه ، ولكن حكم الإجماع الموجب للعلم باعتبار نصوص ومعانٍ لا يختص ذلك بأهل البيت ، والنسبُ ليس من ذلك في شيء ، فالتخصيص به يكون زيادة . كيف وقد قال تعالى : ﴿ وَٱتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ﴾[3] فكل مَنْ كان منيبًا إلى ربه فهو داخلٌ في هذه الآية ، وهو مرادٌ بقوله تعالى : ﴿ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾[4] .

إجماع الأئمة الأربعة

إجماع الأئمة الأربعة وحده ليس بحجة ؛ وبذلك لا ينعقد الإجماع مع وجود المخالف لهم من الصحابة وهو قول الجمهور ، خلافًا لأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه ، وخلافًا للقاضي أبي حازم من الحنفية ، وكذلك لا ينعقد إجماع

= 183 ، وشرح تنقيح الفصول ص 334 ، وتيسير التحرير ج 3 ص 242 .

(1) رواه أحمد في مسنده عن يزيد بن حيان التميمي ج 1 ص 185 .

(2) التبصرة في أصول الفقه ص 369، 370 ، والمحصول ج 2 ص 82 ، والإحكام للآمدي ج 1 ص 183 ، 184 ، وأصول السرخسي ج 1 ص 314 .

(3) سورة لقمان الآية (15) .

(4) أصول السرخسي ج 1 ص 315 .

الشيخين أبي بكر وعمر مع مخالفة غيرهما لهما ، خلافًا لبعض الناس [1] .

قال الشيخ عبد القادر بن بدران في المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل في جملة ذلك : اتفاق الخلفاء الأربعة بعد رسول الله ﷺ مع مخالفة غيرهم لهم ليس إجماعًا ، وإذا لم يكن اتفاق الأربعة إجماعًا فقولُ اثنين منهم أولى بأنْ لا يكون إجماعًا ، ونُقِلَ عن الإمام أحمد أن اتفاق الخلفاء الأربعة حجةٌ . وكذا اتفاق أبي بكر وعمر (رضي الله عنهما) ؛ لحديث : «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين مِنْ بعدي عَضُّوا عليها بالنواجذ» [2] ، وحديث «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر »[3] ، ولو لم تقم الحجةُ بقولهم لما أُمِرْنا باتباعهم[4] .

والصحيح قول الجمهور ، وهو أن اتفاق الأئمة الأربعة ليس حجةً ، وكذا اتفاق الشيخين أبي بكر وعمر ، أما ما استدل به المخالفون فلا يحتج به ، فالخبر «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي» أُجِيبَ عنه بأنه لا دلالة فيه على الحصر في الأئمة الأربعة ، وهو أيضًا معارَضٌ بقوله ﷺ «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» وكذا الخبر «اقتدوا باللذين مِنْ بعدي» فإن هذين الخبرين إنما يدلان على أهلية الأئمة الأربعة أو الأثنين لتقليدِ المقلِّد لهم ، وليس على حجية قولهم على المجتهد[5] .

إجماع الصحابة مع مخالفة التابعي لهم

ذهب جمهور العلماء إلى أن إجماع الصحابة مع مخالفة مَنْ أدركهم من التابعين ليس بحجة ، خلافًا لقوم .

ووجه قول الجمهور : أنه إذا حصل للتابعين أهليةُ الاجتهاد في زمن الصحابة

(1) الإحكام للآمدي ج 1 ص 184 ، والمحصول ج 2 ص 83 ، وشرح تنقيح الفصول ص 335 ، وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى ج 2 ص 36 ، وأصول السرخسي ج 1 ص 317 ، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص 283 .

(2) أخرجه أحمد ج 4 ص 126 ، والدارمي ج 1 ص 44 ، من حديث العرباض بن سارية .

(3) أخرجه أحمد عن حذيفة ج 5 ص 283 .

(4) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص 283 .

(5) المحصول ج 2 ص 83 ، وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى ج 2 ص 36 ، والإحكام للآمدي ج 1 ص 185 .

فقد بقي الصحابةُ بعضَ الأمة ، وقول بعض الأمة ليس بحجة ، ولو كان قول التابعي باطلاً لما جاز رجوعُ الصحابة إليه ، لكنهم قد رجعوا إليه ، ومثال ذلك ما رُوِي عن ابن عمر (رضي اللّه عنهما) أنه سئل عن فريضة فقال : « سلوها سعيدَ بن جبير فإنه أعلم بها »، وعن أنس (رضي اللّه عنه) ربما سئل عن شيء فقال : «سَلوا مولانا الحسن فإنه سَمِعَ وسَمِعْنا وحَفِظَ ونَسِينا» وسئل ابن عباس عن : النذر بذبح الولد ؟ فأشار إلى مسروق ، فأتاه السائل بجوابه فتابَعَه عليه ، وغير ذلك من الأمثلة كثير[1] .

أما القائلون بأنّ إجماع الصحابة حجةٌ بالرغم من مخالفة مَنْ أدركهم من التابعين ، فقد احتجوا بكل من الآية والخبر والأثر والمعقول .

أما الآية فهي قوله تعالى : ﴿ لَقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ﴾[2]، ولن يرضى عنهم إلا إذا كانوا غير مُقْدِمين على فعل شيء من المحظورات ، ومتى كان كذلك كان قولهم حجة .

والجواب عن ذلك : أن الآية تقضي بعدم المعصية وحصول الطاعة في البيعة ؛ فهي بذلك مختصة بأهل بيعة الرضوان ، ولا تعلق لذلك بالإجماع[3].

أما الخبر فهو قوله – عليه الصلاة والسلام – : «لو أنفق غيرهم مِلْءَ الأرضِ ذهبًا ما بلغ مُدَّ أحدهم ولا نَصِيفَه » [4]. ويدل ذلك على أن التابعي إذا خالف فالحق ليس مع التابعي بل مع الصحابة .

وأجيب عن ذلك أنه يلزم من الخبر أن الصحابي الواحد إذا قال نقيضَ قول التابعي أن نقطع بأنّ الحقَّ قولُ الصحابي ، وهذا خلاف الصواب ، فإنّ الصواب إنما بُنِيَ على ما ظهر مِنْ صدق الدليل وقوته[4] .

وأمّا الأثر ، فهو أن عائشة (رضي اللّه عنها) أنكرت على أبي سلمة بن عبد الرحمن خلافَه على ابن عباس في عدة المتوفَّى عنها زوجُها وهي حامل وقالت :

---

(1) المحصول ج 2 ص 83، 84 ، والإحكام للآمدي ج 1 ص 178، 179 ، وشرح تنقيح الفصول ص 335 . وأصول السرخسي ج 1 ص 313، 314 .

(2) سورة الفتح الآية (18) .

(3) المحصول ج 2 ص 84 ، وشرح تنقيح الفصول ص 335 .

(4) المحصول ج 2 ص 84 ، والإحكام للآمدي ج 1 ص 179 .

«فرّوج يَصِيح مع الدِّيكة» .

وأجيب عن هذا الأثر بأنّ إنكارها على أبي سلمة لعلّه كان لأنه خالف بعد الإجماع أو في مسألة قطعية ، أو لأنه خالف قبل أنْ يكون أهلاً للاجتهاد ، أو لأنه أساء الأدبَ في المناظرة ، ولأن قول عائشة (رضي اللّه عنها) ليس بحجة[1] .

وأما المعقول ، فهو أنّ الصحابة لهم مَزِيَّةُ الصُّحْبة وشهادة التنزيل وسماع التأويل وأنهم مَرْضِيٌّ عنهم على ما قال تعالى : ﴿ لَّقَدْ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ﴾[2] .

وقد أجيب عن هذا الاحتجاج ، بأنه لو كان ذلك مما يُوجب اختصاصَ الإجماع بهم ، لما اعْتُبِرَ قولُ الأنصار مع المهاجرين ، ولا قولُ المهاجرين مع قول العشرة ، ولا قولُ باقي العشرة مع الخلفاء الأربعة ، ولا قولُ عثمانَ وعليٍّ مع قول أبي بكر وعمر ؛ وذلك لوقوعِ التفاوتِ والتفاضل. ولم يَقُلْ بهذا قائلٌ[3] .

والصواب ما قاله الجمهور ، وهو أنه إذا أدرك التابعيُّ عَصْرَ الصحابة وهو من أهل الاجتهاد ، اعتبرت موافقته في صحة الإجماع ، ودليل ذلك قوله تعالى : ﴿ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾[4] ، فلم يأمرنا في هذه بالرجوع إلى أقاويل الصحابة ، ولأن التابعي من أهل الاجتهاد وقت الحادثة فيعتبر موافقته في صحة الإجماع كأصاغر الصحابة (رضي اللّه عنهم) ولأنّ الاعتبار إنما يكون بالعلم لا بالصُّحْبة ، بدليل أن من ليس من أهل العلم لم يُعْتبر قولُه في صحة الإجماع ، ولهذا قال (عليه الصلاة والسلام) : «نضّر اللّه امرأً سمع مقالتي فوعاها ثم أداها كما سَمِعَ . فَرُبَّ حاملِ فقهٍ غَيْرُ فقيه ، ورُبَّ حاملِ فقه إلى مَنْ هو أفقه منه»[5] وإذا كان الاعتبار بالعلم وجب أن يُعْتَدَّ بخلاف التابعي ووفاقه لأنه عالم[6] .

---

(1) المحصول (ج 2 ص 84) والإحكام للآمدي (ج 1 ص 180) .

(2) سورة (الفتح) الآية (59) .

(3) الإحكام للآمدي (ج 1 ص 180).

(4) سورة (النساء) الآية (59) .

(5) مجمع الزوائد للهيثمي (138/1) .

(6) التبصرة في أصول الفقه ص (384) .

حجية الإجماع

ذهب أكثر أهل العلم إلى أن الإجماع حجة ، فهو بذلك واحدٌ من الأدلة الشرعية المعتبرة[1].

أدلة حجية الإجماع :

استدلوا على حجية الإجماع بكل من الكتاب والسنة والمعقول ، ونعرض لذلك في هذا البيان :

الاستدلال بالكتاب :

أظهر ما في الكتاب الحكيم على حجية الإجماع قولُه تعالى : ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴾[2] ، فقد جمع اللّه تعالى بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد ، فلو كان اتباع غير سبيل المؤمنين مباحًا لما جَمَعَ بينه وبين المحظور ، ومتابعةُ غير سبيل المؤمنين عبارةٌ عن متابعة قولٍ أو فتوى غير قولهم وفتواهم ، وإذا كانت تلك محظورةً فقد وجب أن تكون متابعةُ قولهم وفتواهم واجبةً[3]. وعلى هذا فإنه يلزم من الجمع بين الاثنين في الوعيد أنْ يَحْرُمَ اتباعُ غير سبيل المؤمنين ، ويجب اتباع سبيلهم ؛ إنقاذًا للنفس من صلي جهنم ، مع أنّ دلالة الآية على الغرض هنا غيرُ قطعية [4] .

قال الإمام الغزالي في هذا الصدد : والذي نراه أن الآية ليست نَصًّا في الغرض ، بل الظاهر أنّ المراد بها أن مَنْ يقاتل الرسول ويشاقه ويتبع غير سبيل

---

(1) المحصول ج 2 ص 8 ، وتيسير التحرير ج 3 ص 224، 225 . وأصول السرخسي ج 1 ص 295 ، وشرح التلويح على التوضيح ج 2 ص 47 ، وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج 2 ص 35 .

(2) سورة النساء الآية (59) .

(3) المحصول ج 2 ص 8 ، وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى ج 2 ص 35 ، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص 280 ، والتبصرة في أصول الفقه ص 349 ، وتفسير البيضاوي ص 127 ، وتفسير القرطبي ج 5 ص 386 .

(4) الإبهاج ج 2 ص 354 ، والمستصفى ج 1 ص 111 .

المؤمنين في مشايعته ونُصْرَته ودفع الأعداء عنه نُوَلِّه ما تولى ، فكأنه لم يكتفِ بترك المشاقة حتى تنضمّ إليه متابعةُ سبيل المؤمنين في نصرته والذبُّ عنه والانقياد له فيما يَأمر ويَنْهَى، وهذا هو الظاهر السابق إلى الفهم فإن لم يكن ظاهرًا فهو محتمل[1] .

ولم يُسَلِّم المعارضون بهذا الاستدلال ؛ إذ قالوا : الاتباع لا يكون واجبًا لفوات شرطه ، سَلَّمْنَا دلالةَ ما ذكرتموه على كون الإجماع حجةً ، ولكنه معارض بالكتاب والسنة والمعقول .

أما الكتاب فقوله تعالى : ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ ﴾[2] ، وذلك يدل على عدم الحاجة إلى الإجماع .

وأُجيب عما ذكروه من المعارضة بهذه الآية بأنه ليس في بيان كون الإجماع حجةً متبعةً بالآية ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ ﴾ ما ينافي كونَ الكتاب تبيانًا لكل شيء وأصلاً له .

وكذلك قوله تعالى: ﴿ فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾[3] فقد اقتصر على الكتاب والسنة، وذلك يدل على عدم الحاجة إلى الإجماع.

وأُجيب عن الاستدلال بهذه الآية بأنها دليل عليهم ؛ لأنها دليلٌ على وجوب الردّ إلى اللّه والرسول في كل متنازَع فيه ، وكونُ الإجماع حجةً متبعة : مما وقع النزاعُ فيه . وقد رَدَدْناه إلى اللّه تعالى حيث أثبتناه بالقرآن[4] .

واستدل المعارضون لحجية الإجماع من السنة بأن النبي ﷺ أقرّ معاذًا لما سأله عن الأدلة المعمول بها على إهماله لذكر الإجماع ، ولو كان الإجماع دليلاً لما ساغ ذلك مع الحاجة إليه .

وأجيب عن هذا الاعتراض بأنّ خبر معاذ إنما لم يذكر فيه الإجماعَ ؛ لأنه ليس بحجة في زمن النبي ﷺ فلم يكن مؤخرًا لبيانه مع الحاجة إليه .

واستدلوا أيضًا بالخبر: «بدأ الإسلامُ غريبًا وسيعود كما بدأ» [5].

---

(1) المستصفى ج 1 ص 111 . (2) سورة النحل الآية (89) . (3) سورة النساء الآية (59) .

(4) الإحكام للآمدي ج 1 ص 151– 156 ، والتبصرة في أصول الإحكام ص 356 .

(5) الحديث رواه مسلم 145 ، والترمذي 2629 ، وابن ماجة 3986 ، وأحمد 1607 و 3775 ، والدارمي 2755 .

وأجيب عن هذا الحديث بأنه لا يدل على أنه لا يبقى مَنْ تقوم الحجة بقوله بل غايته أنّ أهل الإسلام هم الأقلون[1] .

واستدلوا من المعقول بأن أمة محمد ﷺ أمةٌ من الأمم فلا يكون إجماعهم حجة كغيرهم من الأمم ، وأيضًا فإنّ الأحكام الشرعية لا يصح إثباتها إلا بدليل ؛ فلا يكون إجماع الأمة دليلاً عليها كالتوحيد .

وقد أجيب عن ذلك بأن إجماع علماء مَنْ تقدم من الملل حجة قبل النسخ ، وأما التوحيد فلا نسلم أن الإجماع فيه ليس بحجة ، والفرق بينه وبين الأحكام الشرعية أن التوحيد لا يجوز فيه تقليدُ العامي للعالم ، وإنما يرجع إلى أدلة يَشْترك فيها الكلُّ وهي أدلة العقل بخلاف الأحكام الشرعية ، فإنه يجب على العامي الأَخْذُ بقول العالم فيها ، وإذا جاز- أو وَجَبَ- الأَخْذُ بقول الواحد فإنّ الأخذ بقول الجماعة أولى[2] .

واستدل الجمهور أيضًا بقوله تعالى : ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾[3] ، فقد وصف الأمة بكونهم وسطًا والوسط هو العدل ، قال تعالى : ﴿ قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ ﴾[4] ، أي أعدلهم .

ووجه الاحتجاج بالآية : أنّ الله تعالى قد عدّل أمة محمد ﷺ وجعلهم حجةً على الناس في قبول أقوالهم ، كما جعل الرسولَ حجةً علينا في قبول قوله علينا ، ولا معنى لكون الإجماع حجةً سوى كون أقوالهم حجةً على غيرهم[5] .

واحتج الجمهور أيضًا بقوله تعالى : ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾[6] ، ولامُ التعريفِ تَقتضي الاستغراقَ ؛ فدلّ على أنهم أَمَرُوا بكل معروف ونَهَوْا عن كل منكر ، فلو أجمعوا

---

(1) الإحكام للآمدي ج 1 ص 152- 156 ، والتبصرة في أصول الأحكام ص 356 .
(2) الإحكام للآمدي ج 1 ص 152- 156 ، والتبصرة في أصول الأحكام ص 357 .
(3) سورة البقرة الآية (143) . (4) سورة القلم الآية (28) .
(5) الإحكام للآمدي ج 1 ص 157 ، والمعتمد ج 2 ص 4- 6 .
(6) سورة آل عمران الآية (110) .

على خطأ قولًا لكانوا قد أجمعوا على منكر قولاً ، ولو كانوا كذلك لكانوا آمرين بالمنكر ناهين عن المعروف ، وهذا يُناقض مدلولَ الآية .

وبعبارة أخرى : فإنه يجب أن يكونَ ما يأمرون به معروفًا ، وما يَنْهَوْن عنه منكرًا ، وعند المخالفين أنهم يأمرون بما ليس بمعروفٍ وهو مخالفٌ لمقتضى الآية[1] .

واحتجوا أيضًا بقوله تعالى : ﴿ وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ ﴾[2] ووجه الاحتجاج بهذه الآية : أن اللّه تعالى نهى عن التفرق ، ومخالفةُ الإجماع تفرقٌ فكان مَنْهيًا عنه ولا معنى لكون الإجماع حجةً سوى النهي عن مخالفته[3] .

الاستدلال بالسنة :

والاستدلال بالسنة أقربُ الطرق في إثبات حجية الإجماع بالقطع ، والأحاديث في ذلك كثيرةٌ ومشهورة ومتضافرة بما يدل على أنّ الإجماع حجة ، ومن جملة ذلك ما رُوِي عن أجلّاء الصحابة كعمر وابن مسعود وأبي سعيد الخدري وأنس بن مالك وابن عمر وأبي هريرة وحذيفة بن اليمان وغيرهم ، وذلك بروايات مختلفة الألفاظ متفقة المعنى - في الدلالة على عصمة هذه الأمة عن الخطأ والضلالة[4] .

ومن جملة الأخبار في هذا الصدد قوله - عليه الصلاة والسلام - : «إنّ أمتي لا تجتمع على ضلالة ، فإذا رأيتم اختلافًا فعليكم بالسواد الأعظم»[5] .

وقوله - عليه الصلاة والسلام - : «إنّ اللّه لا يجمع أمتي - أو قال : أمةَ محمد ﷺ - على ضلالة ، ويدُ اللّه مع الجماعة ، ومَنْ شَذّ شَذّ إلى النار» [6] .

وقوله - عليه الصلاة والسلام - : «إن اللّه أجاركم من ثلاثِ خلالٍ ، أن لا يدعو عليكم بينكم فتهلكوا جميعًا ، وأن لا يظهر أهلُ الباطل على أهل الحقّ ، وأن

---

(1) المحصول ج 2 ص 33 ، والتبصرة في أصول الفقه ص 353 ، والمعتمد ج 2 ص 6، 7 .
(2) سورة آل عمران الآية (103) .
(3) الإحكام للآمدي ج 1 ص 161 ، والمعتمد ج 2 ص 14 .
(4) الإحكام للآمدي ج 1 ص 162، 163 .
(5) رواه ابن ماجة عن أنس بن مالك ج 2 ص 1303 .
(6)رواه الترمذي عن ابن عمر ج 4 ص 466 .

لا تجتمعوا على ضلالة»[1] .

✓ وقوله – عليه الصلاة والسلام – : «عليكم بالجماعة ، وإياكم والفرقةَ ؛ فإنّ الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبْعَدُ . مَنْ أراد بحبوحة الجنةِ فليلزم الجماعة . مَنْ سرتْه حسنتُه وساءتْه سيئتُه فذلك المؤمنُ»[2] .

✓ وقوله – عليه الصلاة والسلام – : «يَدُ اللّه مع الجماعة»[3] .

وقوله – عليه الصلاة والسلام – «مَنْ فارق الجماعة شبرًا فقد خَلَعَ رِبْقَةَ الإسلامِ من عنقه»[4] .

وقوله – عليه الصلاة والسلام – : «مَنْ فارق الجماعةَ مات ميتةً جاهلية»[5] .

وقوله – عليه الصلاة والسلام – · «عليكم بالسواد الأعظم»[6] .

وقوله – عليه الصلاة والسلام – : «عليكم بالجماعة ؛ فإنّ الذئبَ يأكل القاصيةَ من الغنم»[7] .

إلى غير ذلك من الأخبار التي تدل على صحة الإجماع ونَفْيِ الخطأ عنه .

فإن قيل : هذه أحاديثُ آحاد لا تبلغ مبلغ التواتر ، ولا تفيد اليقين ؛ فلا يصح إثباتُ الإجماع بها – فإنه يجاب عن هذا الاعتراض بأنّ هذه الأحاديث بكثرتها وتضافرِها تُفيد التواترَ من حيث المعنى ، فإن ألفاظها– وإن اختلفت– فقد اتفق الجميعُ على وجوب المصير إلى الإجماع وعصمة الأمة من الخطأ ، وصار ذلك موجبًا للعلم ، وبهذا الطريق عَلِمْنا شجاعةَ عليٍّ (رضي اللّه عنه) وسخاء حاتم ، وفصاحة الجاحظ ، فإن الأخبار قد كثرت عنهم في الدلالة على هذه المعاني فأوجبتِ لنا العلم بتلك ، كذلك هنا ، ولأنه لا يجوز أن تكون هذه الأخبار على

---

(1) رواه أبو داود عن أبي مالك الأشعري ج 4 ص 98 .
(2) رواه الترمذي عن عمر بن الخطاب ج 4 ص 465 .
(3) رواه الترمذي عن ابن عباس ج 4 ص 466 .
(4) رواه البيهقي عن أبي ذر ج 8 ص 157 .
(5) شرح النووي ج 2 ص 238 ، والنسائي شرح السيوطي ج 7 ص 112 ، ومسند أحمد ج 2 ص 93 .
(6) مسند أحمد ج 4 ص 278 .
(7) رواه النسائي شرح السيوطي ج 2 ص 83 ، وأحمد ج 5 ص 196 .

كثرتها كلها كذبًا ، كما أنّ الخلق العظيم إذا أخبروا عن اعتقاد الإسلام فإنه لا يجوز أن يكونوا كلهم كفارًا قد أبطنوا الكفر وأظهروا الإسلامَ ، بل يجب أن يكون فيهم من يصدق في خبره ، وكذلك هنا ، فإنه يجب أن يكون في مجموع هذه الأخبار الكثيرة خَبَرٌ واحد صحيح ، وإذا ثبت صحةُ خبرٍ منها ، وَجَبَ المصيرُ إليه والعمل به[1] .

قال الرازي في هذا الصدد : هذه الأخبارُ كلُّها مشتركةٌ في الدلالة على معنى واحد ، وهو أنّ الأمة بأَسْرِها لا تتفق على الخطأ ، وإذا اشتركت الأخبارُ الكثيرة في الدلالة على شيء واحدٍ ، ثم إنّ كل واحد من تلك الأخبار يَرْويه جَمْعٌ كثير - صار ذلك المعنى مَرْويًّا بالتواتر من جهة المعنى[2] .

الاستدلال بالمعقول :

وجه الاستدلال بالمعقول أنّ الصحابة إذا قضوا بقضية وزعموا أنهم قاطعون بها ، فلا يقطعون بها إلا عن مُستند قاطع ، والعادةُ تحيل عليهم قَصْدَ الكذب وتحيل عليهم الغلطَ من غير أنْ يتنبه واحدٌ منهم للحقّ في ذلك . وقَطْعُهم في غير محل القطع محالٌ في العادة وإلا فإنه يستحيل في العادة أنْ يشذ الحقُّ عن جميعهم مع كثرتهم حتى لا يتنبه واحدٌ منهم للحق ، وكذا التابعون وأتباعهم وسائر المجتهدين من المسلمين في مختلف الأعصار ، وفي ذلك بيانٌ بأنّ الإجماع من المسلمين في كل عصر من الأعصار حجة [3].

قال السرخسي في هذا الصدد : إن الله تعالى جعل الرسول خاتم النبيين وحكم ببقاء شريعته إلى يوم القيامة وأنه لا نَبِيَّ بعده ، وإلى ذلك أشار رسولُ اللّه ﷺ في قوله : «لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يَضُرُّهم مَنْ ناوأهم» ، فلا بد من أن تكون شريعتُه ظاهرةً في الناس إلى قيام الساعة ، وقد انقطع الوحيُ بوفاته ؛ فعرفنا ضرورةً أن طريقَ بقاءِ شريعته عصمةُ اللّهِ أُمَّتَه من أن يجتمعوا على الضلالة ؛

---

(1) التبصرة في أصول الفقه ص 355، 356 ، والإحكام للآمدي ج 1 ص 163 ، والمعتمد ج 2 ص 16-21، والمحصول ج 2 ص 40 .
(2) المحصول ج 2 ص 39 .
(3) المستصفى ج 1 ص 114 ، وانظر تيسير التحرير ج 3 ص 226، 227 ، وشرح تنقيح الفصول ص 325 .

فإنّ في الاجتماع على الضلالة رَفْعَ الشريعة ، وذلك يضاد الموعودَ من البقاء ، وإذا ثبت عصمة جميع الأمة من الاجتماع على الضلالة ، ضاهى ما أجمعوا عليه المسموعَ من رسول اللّه ﷺ ، وذلك مُوجِبٌ للعلم قطعًا مثله[1] .

القول بعدم حجية الإجماع

وقد ذهب إلى ذلك الشيعةُ والخوارجُ والنظام[2] من المعتزلة ؛ إذ قالوا : إن الإجماع ليس بحجة ، واستدلوا على ذلك بكل من الكتاب والسنة والمعقول ، وهو ما بينّاه سابقًا .

وجملة ذلك استدلالُهم بعدة آيات ، منها قوله تعالى : ﴿ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾[3] ، فلم يأمر بالردّ إلى الإجماع .

وأُجيب عن ذلك بأَن هذه الآية تدل على حجية الإجماع ، وليس العكس . وبيان ذلك : أنه اشترط في الرد إلى الكتاب والسنة وجودُ الشارع- وهو اللّه والرسول- فدلّ ذلك على أنّ دليل الحكم عند عدم الشارع هو الإجماع[4] .

وكذلك استدلالُهم بالسنة ، ومنها : ما رُوِي أن النبي ﷺ لما بعث معاذًا إلى اليمن قال له : « بِمَ تقضي ؟» قال : بكتاب اللّه ، قال : «فإنْ لم تجد ؟» قال : بسنة رسول اللّه ﷺ . قال : «فإن لم تجد ؟» قال : أَجْتهدُ رأيي[5]. ولم يذكر الإجماعَ.

وأجيب عن ذلك بأنّ هذا كان في زمن النبي ﷺ ، ولا إجماعَ في زمانه [6].

وكذلك استدلالهم بالمعقول ؛ إذ قالوا : لا يتصور انعقاد الإجماع ؛ لأنه لا

---

(1) أصول السرخسي ج 1 ص 300 .

(2) النظام : هو أبو إسحق إبراهيم بن سيار النظام ، كان ينظم الخرز بسوق البصرة وكان يظهر الاعتزال ، وهو الذي ينسب إليه الفرقة النظامية من المعتزلة ، وقد طعن فيه بالزندقة إذ أنكر الإجماع والخبر المتواتر والقياس . انظر الإبهاج في شرح المنهاج ج 2 ص 353 .

(3) سورة النساء الآية (59) .

(4) التبصرة في أصول الفقه ص 356 ، وانظر حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج 2 ص 32. وتيسير التحرير ج 3 ص 230 .

(5) رواه أحمد في مسنده ج 5 ص 230 ، والبيهقي في سننه ج 10 ص 114 .

(6) التبصرة في أصول الفقه ص 356 ، والإحكام للآمدي ج 1 ص 156 .

يمكن ضبط أقاويل العلماء على تباعُدِ البلاد وكثرةِ العلماء ، فإذا لم يتصور الإجماع لم يَجُزِ الرجوعُ إليه ، وبعبارة أخرى : فإن انتشار المجتهدين في مشارق الأرض ومغاربها يمنع من نقل الحكم إليهم عادةً .

وَرُدَّ هذا القول بأنه يمكن تصورُ الإجماع بسماع أقاويل الحاضرين والنقلَ عن الغائبين ، مثلما يُعْرَف اتفاقُ المسلمين على الصلاة والزكاة والصوم وغير ذلك ، في سائر البلاد على كثرة المسلمين وانتشارهم وتباعد بلادهم ، ولأن الاعتبار في الإجماع بعلماء العصر وأهل الاجتهاد ، وهم كالأعلام في الاشتهار ؛ فيمكن معرفةُ أقاويلهم[1] .

وقالوا أيضًا : لا يكون الإجماعُ حجةً موجبة للعلم بحال ؛ لأنه ليس فيه إلا اجتماعُ الأفراد ، وإذا كان قولُ كلِّ فردٍ غَيْرَ موجبٍ للعلم- لكونه غير معصوم عن الخطأ- فكذلك أقاويلهم بعد ما اجتمعوا ؛ لأنَّ تَوَهُّمَ الخطأ لا ينعدم بالاجتماع ؛ ألا ترى أن كل واحد من المجتهدين لما كان إنسانًا قبل الاجتماع ، فبعد الاجتماع هم ناسٌ ، وكل واحد من القادرين أثناء الانفراد لا يصير عاجزًا بعد الاجتماع ، وكل واحد من العميان عند الانفراد لا يصير بصيرًا بالاجتماع .

وأُجيب عن هذا الاحتجاج بأنه ظاهرُ الفسادِ والتناقضِ ، فقد ثبت بالاجتماع ما لا يكون ثابتًا عند الانفراد في المحسوسات والمشروعات ، فالأفراد- مثلاً- لا يقدرون على حمل خشبة ثقيلة ، لكنهم إذا اجتمعوا قدروا على ذلك ، واللقمة الواحدة من الطعام والقطرة من الماء لا تكون مشبعةً ولا مُرْوِيَةً ، لكنها عند الاجتماع تصير مشبعةً ومُرْوية ؛ وهذا لأنّ بالاجتماع يحدث ما لم يكنَ عند الانفراد ، ومن أنكر كون الإجماع حجةً موجبة للعلم فقد أبطل أصْلَ الدين ؛ فإنّ مدار أصول الدين ومَرْجِعَ المسلمين إلى إجماعهم ، فالمنكِرُ لذلك يَسْعى في هَدْمِ أصل الدين[2] .

---

(1) التبصرة في أصول الفقه ص 357، 358 ، وتيسير التحرير ج 3 ص 225- 227 .

(2) أصول السرخسي ج 1 ص 295 ، 296 ، وانظر المعتمد لأبي الحسين البصري ج 2 ص 67- 70 ، وشرح تنقيح الفصول ص 325 ، والإحكام للآمدي ج 1 ص 165، 166 .

وعلى هذا ، فإن إجماع المسلمين مُوجبٌ للعلم لا محالةَ ، وهو مما يحتج به قطعًا ، وهذا ما ينبثق عن تكريم هذه الأمة التي جعلها اللّهُ خَيْرَ أمة أخرجت للناس .

قال السرخسي (رحمه اللّه) في هذا الصدد : اعلم أنّ إجماع هذه الأمة موجبٌ للعلم قطعًا ؛ كرامةً لهم على الدين ، لا لانقطاع توهُّم اجتماعهم على الضلال بمعنى معقول ، فاليهود والنصارى والمجوس أكثر مِنَّا عددًا ، وقد وجد منهم الإجماعُ على الضلالة ، ولأن الاتفاق قد يتحقق من الخلف على وجه المتابعة للأباء من غير حجة كما أخبر اللّه تعالى عن الكفرة بقوله تعالى : ﴿ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ ﴾[1] ، وقال تعالى : ﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ﴾[2] ، فعرفنا أنه إنما جَعَل اجتماعَ هذه الأمة حجةً شرعًا ؛ كرامةً لهم على الدين ، فهذا مذهب الفقهاء وأكثر المتكلمين[3] .

وقال التفتازاني في شرح مختصر ابن الحاجب عن الإجماع : إنه حجة عند جميع العلماء ، فإن قيل : فقد خالف النظّامُ والشيعةُ وبعضُ الخوارج ، قلنا : لا عبرة بمخالفتهم ؛ لأنهم قليلون من أهل البدع وقد نشأوا بعد الاتفاق ، فإن قيل : قال أحمد- وهو من جملة الأئمة- : مَنِ ادّعى الإجماعَ فهو كاذبٌ ، قلنا : هو منه استبعادٌ لوجوده أو للاطلاع عليه ممن يزعمه دون أنْ يعلمه غيره لا إنكارَ لكونه حجةً ، والأدلة على حجيته كثيرة ، منها : أنهم أجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للإجماع ؛ فدلَّ على أنه حجةٌ ، فإنّ العادة تحكم بأن هذا العددَ الكثير من المحققين لا يُجْمعون على القطع في شرعي بمجرد تواطؤ أو ظَنٍّ ، بل لا يكون قَطْعُهم إلا عن قاطعٍ ؛ فَوجَبَ الحكمُ بوجود نَصٍّ قاطعٍ بَلَغهم في ذلك فيكون مقتضاه- وهو خطأ المخالف له- حقًّا وهو يقتضي حَقّيّةَ ما عليه الإجماع ، وهو المطلوب[4] .

مستوى حجية الإجماع

والمراد بهذا هو الكلام عن حجية الإجماع من حيث القطعُ والظنُّ ، وذلك موضعُ خلافٍ للعلماء ، ولهم في ذلك ثلاثة أقوال هي :

---

(1) سورة الزخرف الآية (22) .
(2) سورة التوبة الآية (31) .
(3) أصول السرخسي ج1 ص 295 .
(4) حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى ج 2 ص 30 .

القول الأول : أنّ الإِجماع حجةٌ قطعية ، وهو المشهور وقد ذهب إلى ذلك أكثر العلماء ، وجملة ذلك : أن الإِجماع حجة قطعية حيث اتفق المعتبرون من أهل العلم والاجتهادِ على الحكم الذي اجتمعوا عليه من غير أنْ يَشذَّ منهم أحدٌ .

القول الثاني : أن الإِجماعَ حجةٌ ظنية ، وهو قولُ جماعةٍ منهم: الرازي والآمديُّ[1] .

القول الثالث : التفصيل بين ما اتفق عليه المعتبرون في الإِجماع فيكون حجةً قطعية ، وبين ما اختلفوا فيه كالإِجماع السكوتي ، فهو حجة ظنية[2].

وقالت جماعة من الحنفية : الإِجماع على مراتب ، هي :

أولاً: ما أجمع عليه الصحابة ، فهو بمنزلة الثابت بالكتاب والسنة في كونه مقطوعًا به حتى يكفر جاحُده ، وهذا أقوى ما يكون من الإِجماع ، ففي الصحابة أهلُ المدينة وعترةُ رسول اللّه ﷺ ، ولا خلافَ بين مَنْ يعتد بقولهم أن هذا الإِجماع حجة موجبة للعلم قطعًا ؛ فيكفر جاحده كما يكفر جاحدُ ما يثبت بالكتاب أو بخبر متواتر .

فإن قيل : كيف يستقيم هذا وتَوَهُّمُ الخطأ لم ينعدم بإجماعهم أصلاً ، فإن رأيهم لا يكون فوقَ رأي رسول اللّه ﷺ ، وقد قال اللّه تعالى : ﴿ عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ ﴾[3] ، وقال تعالى : ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾[4] ، ففي هذا إشارة إلى أنه قد كان وَقَعَ لرسول اللّه ﷺ الخطأ في بعض ما فَعَلَ به برأيه ، فعرفنا أنه لا يُؤْمَن الخطأ في رأي دون رأيه أصلاً ؟

وأجيب عن ذلك بأن رسول اللّه ﷺ كان معصومًا عن التقرير على الخطأ ، خصوصًا في إظهار أحكام الدين . ولهذا كان قولُه موجبًا عِلْمَ اليقين ، واتباعُه فرضا على الأمة ، قال تعالى : ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ﴾[5] [6].

(1) إرشاد الفحول ص 78 ، وحاشية البناني على جمع الجوامع ج 2 ص 168 ، والمحصول ج 2 ص 28 .
(2) إرشاد الفحول ص 78، 79 ، وحاشية البناني على جمع الجوامع ج 2 ص 168، 169 .
(3) سورة التوبة الآية (43) . (4) سورة الأنفال الآية (67) . (5) سورة الحشر الآية (7) .
(6) أصول السرخسي ج 1 ص 318 ، وتيسير التحرير ج 3 ص 260 .

ثانيًا : إجماع أهل كل عصر حجة ، ولكن هذا في الحكم دون السابق ، وهو بمنزلة الخبر المشهور حتى لا يكفر جاحدُه ، ولكن يجوز النسخ به ؛ لأن بين مَنْ يعقد بقولهم من العلماء اختلافًا فيه .

ثالثًا : الإجماع بعد الاختلاف في الحادثة إذا كان مختلفًا فيها في عصر ثم اتفق أهل عصر آخر بعدهم على أحد القولين ، فثمةَ قولٌ بأن هذا ليس إجماعًا . وعند الحنفية : هو إجماع ، ولكنه بمنزلة خبر الواحد في كونه موجبًا للعمل غير مُوجِبٍ للعِلْم[1] .

حكم الإجماع

حكم الإجماع في الجملة : وجوبُ الاتباع وتحريمُ المخالفة ، والامتناعُ عن كل ما ينسب الأمة إلى تضييع الحقّ ، وبيان ذلك : أن الإجماع إذا وقع على شيء فلا يجوز الإجماع على خلافه مِنْ آخرين ، وهو قول الجمهور ؛ لأنه يلزم بالمخالفة تصادمُ الإجماعين ، ولأن الإجماع يقتضي امتناعَ حصول إجماع آخر مخالف ، وقد أجمعت الأمة على أن كل ما أجمعت عليه فإنه يحرم خلافُه ، أما إذا كان الإجماع الثاني من المجمعين على الحكم الأول- كما لو اجتمع أهل عصر على حكم ثم ظهر لهم ما يوجب الرجوع عنه ، وأجمعوا على ذلك الذي ظهر لهم- ففي جواز الرجوع خلافٌ ، أساسُه : الخلافُ في اشتراط انقراض أهل العصر لحجية إجماعهم ، فمن لم يَشْترط انقراضَ عصر أهل الإجماع - وهم الجمهور - لم يُجَوِّزِ الرجوعَ في الإجماع ، وجَوَّز ذلك آخرون ، وهم الذين اشترطوا انقراض عصرَ الإجماع ، ومنهم ابنُ حنبل وجماعة من المتكلمين .

والصحيح قول الجمهور ؛ لأن الإجماع لا يجوز خلافُه بعده ليس لأن ذلك حق فقط ، بل لأنه حقٌّ اجتمعت عليه الأمة، وهي لا تجتمع على خطأ ، وخَرْقُ الإجماع بالمخالفة حرامٌ ؛ للتوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين[2] .

---

(1) أصول السرخسي ج 1 ص 319 ، وتيسير التحرير ج 3 ص 260 .

(2) إرشاد الفحول ص 85، 86 ، والمستصفى ج 1 ص 124 ، وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى ج 2 ص 40 ، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص 281، 282 ، وحاشية البناني على جمع الجوامع ج 2 ص 169 ، والإبهاج ج 2 ص 374 ، والمحصول ج 2 ص 99 ، وأصول السرخسي ج 1 ص 318 .

ولو اختلف أهل العصر في مسألة على قولين ، فهل يجوز لمن بعدهم أن يحدثوا قولاً ثالثًا ؟ ثمة أقوال ثلاثة في ذلك :

القول الأول : عدم الجواز مطلقًا ، وهو قول الجمهور ؛ لأن ذلك يُشْبِهُ اتفاقَـهم على أنه لا قولَ سوى هذين القولين .

القول الثاني : الجواز مطلقًا ، وهو مَرْوِي عن بعض الحنفية وأهلِ الظاهر والشيعة .

القول الثالث : أنه إذا لزم من القول الثالث رَفْعُ ما أجمعوا عليه فإنه لا يجوز إحداثه ، وإذا لم يلزم الرفعُ فإنه يجوز ، وهو مروي عن الشافعي ، واختاره المتأخرون من أصحابه ، ورجحة جماعةٌ من الأصوليين ، منهم ابنُ الحاجب ، واحتجوا لذلك بأن القول الحادث الرافع للقولين مخالفٌ لما وقع عليه الإجماع ، والقول الحادث– وهو الثالث– الذي لم يرفع القولين غَيْرُ مخالفٍ لهما بل موافقٌ لكلٍّ واحد منهما من بعض الوجوه [1] .

ولا يثبت الإجماع بطريق الآحاد ، وهو قول الجمهور ، خلافًا لآخرين من الحنفية والشافعية ؛ إذ قالوا : يجوز الإجماع المنقول عن طريق الآحاد ، فهو حجة ، وبه قال الماوردي وإمامُ الحرمين والآمدي ، ووجه ذلك : أن الإجماعَ دليلٌ من الأدلة فلا يُشْترط التواتُر في نقله ، قياسًا على السنة ؛ فإن خبر الواحد عن الإجماع مُفِيدٌ للظنّ فكان حجة كخبره عن نصّ الرسول .

والصحيح قول الجمهور ؛ لأن الإجماع دليلٌ قاطع يحكم به على الكتاب والسنة المتواترة ، وخبرُ الواحد لا يُقْطَع به ، فكيف يَثْبُتُ به قاطِعٌ ؟[2] . أما عدد أهل الإجماع فلا يُشْتَرط بلوغُـهم عددَ التواتر ، وهو الراجح من أقوال العلماء ، خلافًا لبعض المتكلمين ؛ إذ قالوا : لا يجوز عقلاً انحطاط العدد عن عدد التواتر .

---

(1) إرشاد الفحول ص 86 ، والإبهاج ج 2 ص 269 ، والمستصفى ج 1 ص 125 ، وحاشية البناني على جمع الجوامع ج 2 ص 158 ، والإبهاج ج 2 ص 394 ، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص 282 ، والإحكام لابن حزم ج 1 ص 560 .

(2) الإحكام للآمدي ج 1 ص 207– 209 ، والمستصفى ج 1 ص 125 ، وحاشية البناني على جمع الجوامع ج 2 ص 169 ، وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى ج 2 ص 44.

ولو خالف الإجماعَ واحدٌ من المجتهدين فلا يكون ذلك إجماعًا ولا حجة ، وهو قول الجمهور ، وعلى هذا لو خالف واحدٌ من الأمة فمات ، لم تَصِرِ المسألة مُجمَعًا عليها ، ووجه ذلك : أن المحرَّمَ هو مخالفةُ الأمة كافّةً ، ومَنْ ذهب إلى مذهب الميت بعد عصره لايمكن أن يقال : إنه خلافُ ما عليه العلماء كافّةً ؛ لأن الميت من الأمة ولا ينقطع مذهبه بموته [1] .

أما حكم جاحد الإجماع فهو مختلَفٌ فيه ، فقد أثبته بعض العلماء وأنكره آخرون ، والقول الراجح في ذلك هو التفصيل ، وبيانُه : أنّ حكم الإجماع إما أن يكون داخلاً في مفهوم اسم الإسلام كالعبادات الخمس ووجوبِ اعتقاد التوحيد والرسالة أو لا يكون كذلك ، وذلك كالحكم بحِلِّ البيعِ وصحةِ الإجارة ونحو ذلك ، فإن كان الأول فإن جاحده كافرٌ ، وإن كان الثاني فليس بكافر .

وبعبارة أخرى : فإن تكفير جاحد الإجماع مشروطٌ بأن يكون المجمعِ عليه ضروريًّا من الدين كالتوحيد والصلاة والصيام والزكاة ، أما مَنْ جحد ما أُجمع عليه من الأمور الخفية التي لا يَطّلع عليها إلا المتبحِّرون في الفقه ، فهذا لا يكفر إذا عذر بعدم الاطلاع على الإجماع[2] .

وإذا قيل : كيف تُكفِّرونَ مُخَالِفَ الإجماع وأنتم لا تُكَفِّرون جاحِدَ أصلِ الإجماع كالنَّظّامِ والشيعةِ وغيرهم ، وهم أولى بالتكفير ؛ لأن جَحْدَهم يَشْمل كلَّ إجماع ، بخلاف جاحد إجماع خاص لا يتعدى جَحْدُه ذلك الإجماعَ في مخالفة حكْمه ؟ .

والجواب عن ذلك أن الجاحد لأصل الإجماع لم يستقر عنده حصولُ الأدلة السمعية الدالة على وجوب متابعة الإجماع ، فلم يتحقق منه تكذيبُ صاحبِ الشريعة ، ونحن إنما نكفر مَنْ جحد حكمًا مُجمَعًا عليه ضروريًّا من الدين ؛ بحيث

---

(1) إرشاد الفحول ص 88 ، والمستصفى ج 1 ص 124 ، وحاشية البناني على جمع الجوامع ج 2 ص 158 . والإحكام للآمدي ج 1 ص 185 ، وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى ج 2 ص 36 .

(2) الإحكام للآمدي ج 1 ص 209 ، وشرح تنقيح الفصول ص 337 ، وتيسير التحرير ج 3 ص 258- 261 ، وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى ج 2 ص 44 .

يكون الجاحد ممن يتقرر عنده أنَّ خطابَ الشارع وَرَدَ بوجوب متابعة الإجماع ، فالجاحد على هذا التقرير يكون مكذبًا لتلك النصوص ، والمكذِّبُ كافر[1] .

وقالت طائفة من أهل العلم : لا يَكْفر جاحد الإجماع ، وهذا القول مَعْزُوٌّ إلى بعض المتكلمين ؛ بناء على أنّ الإجماع حجةٌ ظنية ؛ لأن دليل حجيته ليس بقطعي[2] .

وقال الرازي : جاحد الحكم المجمع عليه لا يكفر ، وحجته في ذلك : أن أدلة أصل الإجماع ليست مفيدةً للعلم (ليست قطعية) فما تفرع عليها أولى أن لا يفيد العلم (القطع) ، بل غايتُه الظنّ ، ومنكر المظنون لا يكفر بالإجماع .

وقال أيضًا : بتقدير أن يكون أصلُ كونِ الإجماع حجةً معلومًا (قطعيًا) لا مظنونًا ، لكن العلم به غيرُ داخلٍ في ماهية الإسلام ، وإلا لكان من الواجب على الرسول ﷺ أن لا يحكم بإسلام أحدٍ حتى يعرفه أنَّ الإجماعَ حجةٌ ، ولَـمَّا لم يفعل ذلك ، بل لم يذكر هذه المسألةَ صريحًا طول عمره ﷺ ، علمنا أنّ العلم به ليس داخلاً في ماهية الإسلام ، وإذا لم يكن العلم بأصلِ الإجماع معتبرًا في الإسلام ، وجب أن لا يكون العلم بتفاريعه داخلاً فيه[3] .

تَـصَوُّرُ الإجماع

اختلف العلماء في تصور اتفاق أهل الحل والعقد على حكم واحد غير معلوم بالضرورة ، فأثبته أكثر أهل العلم ، ونفاه الأقلون ؛ إذ قالوا : لا يتصور وقوعُ الإجماع فهو محال ؛ لأن اجتماع الخلق على شيء واحد يمتنع عادةً ، كما يمتنع اجتماعُـهم على مأكولٍ واحد في وقت واحد .

وقد أجيب عن ذلك بأنّ الإجماع ممكنٌ ومتصور ، ودليلُ تصوُّرِه وجودُه ، فقد وجدنا الأمة مُـجْمِـعَةً بالفعل على أنّ الصلوات المكتوبة خمسٌ ، وأن صوم رمضان فرضٌ ، وكذا حج البيت لمن استطاع إليه سبيلاً فإنه فرضٌ ، مرةً في حياة المكلف .

---

(1) شرح تنقيح الفصول ص 337، 338 .   (2) تيسير التحرير ج 3 ص 259 .
(3) المحصول للرازي ج 2 ص 98، 99 .

وكيف يمتنع تصورُ الإجماع ، والأمةُ كلهم مُتَعَبَّدُون باتباع النصوص والأدلة القاطعة ، ومُعرَّضون للعقاب بمخالفتها ، فكما لا يمتنع اجتماعُهم على الأكل والشرب لتوافقِ الدواعي فكذلك على اتباع الحق واتقاء النار ، وكيف يمتنع ذلك وقد أمكن تصورُ إطباقِ المشركين كاليهود والنصارى- مع كثرتهم- على الباطل ، فلم لا يتصور إطباق المسلمين على الاعتراف بالحقّ[1] .

قال الإمام الرازي في المحصول : مِنَ الناس مَنْ زعم أنّ اتفاقهم على الحكم الواحد الذي لا يكون معلومًا بالضرورة محالٌ ، كما أن اتفاقهم في الساعة الواحدة على المأكول الواحد ، والتكلم بالكلمة الواحدة محالٌ ، وربما قال بعضهم : كما أن اختلاف العلماء في الضروريات محال ، فكذا اتفاقهم في النظريات محال .

والجواب : أن الاتفاق إنما يمتنع فيما يتساوى فيه الاحتمالُ كالمأكول المعين والكلمة المعينة ، أما عند الرجحان وذلك عند قيام الدلالة أو الأمارة الظاهرة ، فذلك غَيْرُ ممتنعٍ ، وذلك كاتفاق الجمع العظيم على نبوة محمد ﷺ واتفاق الشافعية والحنفية ، مع كثرتهما ، على قوليهما ، مع أن أكثر أقوالهما صادرة عن الأمارة[2] . والأمارةُ يُرَاد بها القياس .

هل للإِجماع سَنَدٌ ؟

السند : هو الدليل أو الأمارة (القياس) ، وذلك ما يُبْنَى عليه الإِجماع ، ويُسْنَد إليه ، وفي اشتراط ذلك لانعقادِ الإِجماع خلافٌ .

فقد اتفق أكثرُ أهلِ العلم على أنّ الأمة لا تجتمع على الحكم إلا عن مأخذ ومستند يُوجِب إجماعَها ، وذلك خلافًا لطائفة شاذة قالوا بجواز انعقاد الإِجماع عن توفيق ، وليس توقيفًا ، وذلك بأن يوفقهم اللّه تعالى لاختيار الصواب من غير مستند .

وقد احتج الجمهور لاشتراط السند بجملة مسالك ، هي :

---

(1) المستصفى ج 1 ص 110 ، وانظر الإبهاج ج 2 ص 351 ، وحاشية البناني على جمع الجوامع ج 2 ص 168. وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى ج 2 ص 29، 30 .

(2) المحصول ج 2 ص 4 .

أولاً : قولهم مع فقد الدليل والمستند لا يجب الوصول إلى الحق ، أي : لا يلزم .

ثانيًا : أن الصحابة ليسوا بآكد حالاً من النبي ﷺ ، ومعلوم أن النبي ﷺ لا يحكم إلا عن وَحْيٍ ؛ إذ قال سبحانه : ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴾[1] ، فالأمة أولى أن لا تقول إلا عن دليل .

ثالثًا : لو جاز أن يَحْكموا من غير مُسْتند لجاز ذلك لكلِّ واحد منهم ؛ فإنهم إنما يجمعون على الحكم بأنْ يقول كلُّ واحدٍ به ، ولو جاز ذلك لآحادِهم لم يكن للجمع في ذلك مَزيّة على الآحاد .

رابعًا : أنّ القول في الدين من غير دلالة ولا أمارةٍ خطأٌ ، فلو اتفقوا عليه لكانوا مجمعين على الخطأ ، وذلك محالٌ قادح في الإجماع .

خامسًا : أن المقالة إذا لم تَسْتَنِدْ إلى دليل ، لا يُعلَم انتسابها إلى وضع الشارع ، وما كان كذلك لا يجوز الأخذ به .

سادسًا : أنه لو جاز انعقادُ الإجماع من غير دليل ، لم يكن ثمةَ مَعْنًى لاشتراطِ الاجتهاد في قول المجمعين ، وهو محالٌ ؛ لأن اشتراط الاجتهاد مجمع عليه .

وجملة القول : أن الإجماعَ لا بد له من شيء يَسْتند إليه مِنْ نص أو قياس ؛ لأن الفتوى بدون المستند خطأ ؛ لكون ذلك قولاً في الدين بغير علمٍ ، والأمةُ معصومةٌ عن الخطأ[2] .

قال القرافي في تنقيح الفصول : ويجوز عند مالك (رحمه اللّه تعالى) انعقادُه (الإجماع) عن القياس والدلالة والأمارة ، وجوّزه قومٌ بغير ذلك بمجرد الشبه والبحث ، ومنهم مَنْ قال : لا ينعقد عن الأمارة بل لا بُدّ من الدلالة ، ومنهم من فصل بين الأمارة الجلية وغيرها[3] .

---

(1) سورة النجم الآية (3) .

(2) الإحكام للآمدي ج 1 ص 193، 194 ، وانظر شرح البدخشي والإسنوي على المنهاج ج 2 ص 311 . وإرشاد الفحول ص 79 ، وحاشية البناني على جمع الجوامع ج 2 ص 161 ، والإبهاج ج 2 ص 389 . وتيسير التحرير ج 3 ص 254 .

(3) شرح تنقيح الفصول (239) .

وقال في شرحه : حجة الجواز بالأمارة أنها أَمْرٌ يفيد الظّنَّ فأمكن اشتراكُ الجميع في ذلك الظن ، كما أنّ الغيم الرطب إذا شاهَدَه أهلُ الأرض كلهم اشتركوا في غلبة الظن من قبله بالأمطار ، وكذلك أمارات الخجل والوجل المفيد لظن ذلك يمكن اشتراك الجمع العظيم في إفادة ظنها لذلك ، فكذلك أمارات الأحكام من القياس وغيره . والمراد بالدلالة ما أفاد القطع ، وبالأمارة ما أفاد الظنَّ ؛ لأنّ الدليلَ والبرهانَ موضوعان في عرف أرباب الأصول لِـمَا أفاد علمًا ، والأمارة لِـمَا أفاد الظنّ ، والطريقُ صادقٌ على الجميع ؛ لأن الأولين طريق العلم ، والثالث طريقُ الظنّ [1] .

أما المجوِّزون لانعقاد الإجماع بغير سَنَدٍ ، فقد احتجوا لذلك بمسلكين :

المسلك الأول : أن الإجماع لو كان له سند لكان ذلك السند هو الحجة ، وحينئذ لا يكون للإجماع فائدة .

وأجيب عن ذلك بأن الإجماعَ والسندَ يكونان دليلين ، واجتماعُ الدليلين على الحكم جائزٌ ومفيد .

المسلك الثاني : استدلالُـهم بالواقع ، فلو توقف الإجماع على مسند لم يقع (الإجماع) بدونه ، لكنه قد وقع ، فقد انعقد الإجماع عن غير دليل ، ومثال ذلك : إجماعهم على أُجرة الحمام وناصب الحباب[2] على الطريق ، وأجرة الحلاق ، وأيضًا إجماعهم على صحة بيع المراضاة بغير دليل .

وأجيب عن ذلك بأنّا لا نُسَلِّـم أنهم أجمعوا على ذلك من غير دليل ؛ فإنّ غاية ذلك أنهم لم يَنْقُلُوه اكتفاءً بالإجماع فإنه أقوى[3] .

والراجح في هذه المسألة قول الجمهور ، وهو اشتراط السند لانعقادِ الإجماع ؛ فإنه لا بُدّ للإجماع من مستند ؛ لأن أهل الإجماع ليس لهم أنْ يستقلوا بإثبات

---

(1) شرح تنقيح الفصول ص 239 .

(2) الحباب ، جمع ومفرده حبة والحباب فقاقيع الماء .

(3) شرح البدخشي والإسنوي على المنهاج ج 2 ص 311 ، وإرشاد الفحول ص 79 ، وحاشية البناني على جمع الجوامع ج 2 ص 161 ، والإبهاج ج 2 ص 389 ، والإحكام للآمدي ج 1 ص 195.

الأحكام ، ولأنه لو انعقد الإجماعُ عن غير مستندٍ لاقتضى ذلك إثباتَ نوعِ من الدليل بالتشهي ، والفتوى في الدين بغير دلالة أو أمارة خطأً ، فلو اتفقوا عليه لكانوا مجمعين على الخطأ .

وإذا تَبيَّنَ أنّ مذهب الجمهور باشتراط السند هو الصواب ، فإنه (السند) يجوز أن يكون نَصًّا . واختلفوا في أن يكون سند الإجماع أمارة – أي : قياسًا – وذلك على أربعة أقوال :

القول الأول : أنه جائز وواقع ، وهو قول الجمهور ، واختاره الآمدي ، وقال به ابن الحاجب ، واستدلوا على ذلك عقلاً ووقوعًا .

أما دليل الجواز العقلي : فهو أنّا قد وجدنا الخلق الكثير الزائد على عدد التواتر مُجْمعين على أحكام باطلة لا تَستند إلى دليل قطعي ولا دليل ظني ، فجوازُ انعقادِ الإجماع عن الدليل الظني الظاهر أولى[1] .

وأما دليل الوقوع فهو : أن الصحابة أجمعت على إمامة أبي بكر من طريق الاجتهاد والرأي حتى قال جماعة منهم : رَضِيَه رسولُ اللّه لِدِينِنا أفَلاَ نرضاه لدنيانا ؟ وقال بعضهم : إن تولوها أبا بكر تجدوه قويًّا في أمر اللّه ضعيفًا في بدنه ، وأيضًا فإنهم اتفقوا على قتال مانعي الزكاة بطريق الاجتهاد ، وأجمعوا على تحريم شحم الخنزير قياسًا على تحريم لحمه ، وأجمعوا أيضًا على إراقة الشيرج والإبس السَّيّال ، إذا وقعت فيه فأرةٌ وماتت قياسًا على فأرة السمن ، وأجمعوا على تأمير خالد بن الوليد في موضع كانوا فيه باجتهادهم ، وأجمعوا في زمن عمر على حَدّ الشارب ثمانين جلدةً بالاجتهاد ، حتى قال علي (رضي اللّه عنه) : «إذا شَرِبَ سَكِرَ وإذا سكر هَذَى ، وإذا هَذَى افترى ، فأرى أنْ يقام عليه حد المفترين» ؛ وقال عبد الرحمن بن عوف : هذا حَدّ ، وأقلُّ الحدود ثمانون . وأجمعوا أيضًا بطريق الاجتهاد على جزاء الصيد ، ومقدارِ أَرْشِ الجناية ، ومقدار نفقة القريب وعدالة الأئمة والقضاة ونحو ذلك . وإذا ثبت الجوازُ والوقوع وَجَبَ أن يكون حجة مُتّبعة .

(1) الإحكام للآمدي ج 1 ص 196 .

القول الثاني : أنه جائز ، ولكنه غير واقع[1] .

القول الثالث : المنع مطلقًا ، وهو مذهب الشيعة ومحمد بن جرير الطبري وأهل الظاهر ، وذلك مبني على أصلهم (أهل الظاهر) في منع القياس ، أما الطبري فقال : القياس حجة ولكن الإجماع إذا صدر عنه لم يكن مقطوعًا بصحته[2] .

القول الرابع : إذا كان القياسُ جليًّا جاز الإجماع ، وإذا لم يكن كذلك لم يَجُزْ ، وهذا قول بعض الشافعية .

والصواب هو القول الأول ، وهو مذهب الجمهور ؛ إذ قالوا بالجواز مطلقًا سواء كانت الإمارة (القياس) جليةً أو خفيةً ؛ وذلك لحصولِ الإجماع مبنيًّا على القياس .

التعارض بين الإجماع والنص

إذا عارض الإجماعَ نصٌّ من الكتاب أو السنة فإنه يُنْظر ، إن كان أحدهما قابلاً للتأويل بوجه من الوجوه ، فإنه ينبغي تأويلُ القابل للتأويل ، سواء كان ذلك الإجماعَ أو النصَّ ، جَمْعًا بين الدليلين ، أما إذا لم يكن أحدهما قابلاً للتأويل تَساقَطا معًا ؛ لأن العمل بهما غيرُ ممكن ، والعمل بأحدهما دون الآخر ترجيحٌ من غير مرجح ، وهذا كلّه إذا كانا ظنيين ، فإن كان قطعيين أو كان أحدهما قطعيًّا والآخر ظنيًّا ، فلا تعارُضَ[3] .

وتفصيلُ ذلك في موضعِه عند الكلام عن القياس .

* * *

(1) الإحكام ج 1 ص 195، 196 ، وإرشاد الفحول ص 79 ، وحاشية البناني على جمع الجوامع ج 2 ص 161، وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى ج 2 ص 39 .

(2) الإحكام للآمدي ج 1 ص 195 ، والإحكام لابن حزم ج 1 ص 538 ، والتبصرة في أصول الفقه ص 372 .

(3) شرح الإسنوي والبدخشي على المنهاج ج 2 ص 315، 316 .

الدليل الرابع

القيــاس

القياس في اللغة : التقدير ، يقال : قاسَه بغيره وعليه يقيسه قيسًا وقياسًا ، واقتاسه : قَدَّره على مثاله فانقاس . والمقدارُ : مقياس . ويقال : بينهما قَيْسُ رمحٍ ، أي : قدر رمح[1] .

القياس في الاصطلاح : جاء في حَدِّ القياس جملةُ أقوال ، منها : ما قاله ابن الحاجب بأنه : مساواةُ فرعٍ لأصلٍ في علة حكمه . فَنَبَّهَ بذلك على أنّ المراد بالفرع : محلّ الحكم المطلوبُ إثباته فيه ، وبالأصل : محل الحكم المعلوم .

واعترض على هذا الحدّ بأنه يلزم منه الدَّوْر[2] .

وجاء في حَدِّه فِي تيسير التحرير بأنه : مساواةُ محلّ من مَحَالِّ الحكمِ لمحلٍّ آخر في علة حكم له شرعي لا تُدْرَك مِنْ نصه بمجرد فَهْمِ اللغة .

واعترض على هذا التعريف بأنه يستلزم الدور . وبيانه : أنّ تَعَقُّلَ الأصلِ والفرعِ فرعُ تَعَقُّلِ القياس ؛ فيكون تعقُّلُهما (الفرع والأصل) موقوفًا على تعقل القياس ؛ وذلك لأن الأصل هو المقيس عليه ، والفرع هو المقيس . وإذا كان الاثنان جزأين من تعريفه لزم أن يتوقف تعقّله (القياس) على تعقلهما ؛ فيلزم الدور[3] .

وحَدَّه النسفيُّ في متن المنار بأنه : تقدير الفرع بالأصل في الحكم والعلة . وهو تعريفٌ غيرُ جامع ؛ إذ يخرج عنه القياسُ بين المعدومين ، كقياس عديم العقل ؛ بسبب الجنون على عديم العقل ، بسببِ الصغر في سقوط الخطاب بالعجز عن تفهم الخطاب ، لأن الأصلَ سابقٌ ، والفرعَ لاحِقٌ . ووصفُ المعدوم بالسَّبْقِ والتأخر لا يصح ؛ لأن المعدومَ ليس بشيء[4] .

---

(1) القاموس المحيط ج 2 ص 253 ، ومختار الصحاح ص 559 .

(2) انظر حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج 2 ص 204 ، وانظر المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل للشيخ عبد القادر بن بدران ص 300 .

(3) تيسير التحرير ج 3 ص 364، 365 .

(4) شرح المنار وحواشيه على متن المنار للنسفي ص 748 .

ولعل القول السديد في حَدّ القياس ما قاله جمهورُ الأصوليين بأنه : حَمْلُ معلومٍ على معلوم في إثبات حكمٍ لهما أو نَفْيه عنهما بأمرٍ جامع بينهما ؛ من إثبات حكمٍ أو صفة أو نفيهما عنهما . فلابُدَّ في كل قياس من فرع وأصلٍ وعلة وحكم . وليس من شرط الفرع والأصل كونُهما موجودين ، بل ربما يُستدل بالنَّفْي على النَّفْي ؛ فلذلك لم يقل في الحد : حَمْلُ شيء على شيء ؛ لأنّ المعدوم ليس بشيء عندهم ، فأبدل لفظ الشيء بالمعلوم .

وأيضًا لابد من معلوم ثانٍ يكون أصلاً ، فإن القياسَ عبارةٌ عن التسوية ، وهي لا تتحقق إلا بين أمرين . ولأنه لولا الأصلُ لكان ذلك إثباتًا للشرع بالتحكم .

وأيضًا فإنّ الحكم قد يكون نَفْيًا وقد يكون إثباتًا . وأيضًا فإن الجامع قد يكون أمرًا حقيقيًا وقد يكون حكمًا شرعيًا . وكل واحد منهما قد يكون نفيًا وقد يكون إثباتًا[1] .

وقال أبو الحسين البصري في حَدّ القياس بأنه : إثبات حكم الأصل في الفرع ؛ لاجتماعِهما في علة الحكم .

وهذا الحد - كما قال - لا يَشْمل أنواع القياس كلها ، وإنما يشمل قياس الطرد فقط . والفقهاء يُسمون قياسَ العكس قياسًا ، وليس هو إثبات حكم الأصل في الفرع لاجتماعهما في علة الحكم ، وإنما هو إثباتُ نقيض حكم الشيء في غيره . فينبغي إذ أردنا أن نحد القياسَ بِحَدٍّ يشمل قياسَ العكس وقياسَ الطرد ، أن نقول : «القياس هو إثبات الحكم في الشيء بالردّ إلى غيره لأجل علة» وذلك أن قياس العكس هو رَدّ الفرع إلى أصله ، لكنه رَدّ إليه ليثبت في الفرع نقيض حكمه .

ولابد من اعتبار علة في الأصل أيضًا واعتبار نقيضها في الفرع . مثال ذلك أن نستدل على أن الصوم مِنْ شرط الاعتكاف ، بأنْ نقول : لو لم يكن مِنْ شرطه لم يلزم أن يعتكف بالصوم إذا نذر أن يعتكف بالصوم[2] ، فإذا تحدد القياس فينبغي أن

---

(1) المحصول ج 2 ص 236 ، والمستصفى ج 2 ص 54 ، وانظر المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص 300 .

(2) المعتمد لأبي الحسين البصرى ج 2 ص 443 .

نقسمه فنقول : القياس الشرعي ضربان ؛ قياسُ طردٍ ، وقياسُ عكسٍ .

أما قياس العكس فهو : إثباتُ نقيضِ حكم الأصل في الفرع باعتبار علة ، وإنْ شئت قلت : لتباينهما في العلة .

وأما قياس الطرد فهو : «إثبات حكم الأصل في الفرع ؛ لاجتماعِهما في علة الحكم» فقد ظهر من هذا الحدّ : أنّ قياس الطرد لا يخلو من أصل وفرع وعلة وحكم ، فالحكم هو المنقسم إلى الوجوب والندب والمباح ، وكون الفعل مكروها ، ومحظورًا ، والأصل : ما سَبَقَ العلم بحكمه . وإن شئتَ قلتَ : هو الذي يتعدَّى حكمُه إلى غيره ، والفرع : هو الذي يتأخر العلم بحكمه ، وإنْ شئت قلت : هو الذي يتعدى إليه حكمُ غيرِه[1] .

وقال الإمام الرازي : وأظهر من ذلك أن يقال : إثباتُ مثلِ حكمِ معلومٍ لمعلومٍ آخر ؛ لأجل اشتباههما في علة الحكم عند المثبت . فلنفسر الألفاظ المستعملة في هذا التعريف .

أما الإثبات فالمراد منه : القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والظن ؛ سواء تعلقت هذه الثلاثُ بثبوت الحكم أو بعدمِه ، وقد يطلق لفظ «الإثبات» ويراد به الخبر باللسان ؛ لدلالته على الحكم الذهني .

وأما المثل ، فتصورُه بدهي ؛ لأنّ كل عاقلٍ يعلم بالضرورة كونَ الحارّ مِثْلاً للحار في كونه حارًا ، ومخالفًا للبارد في كونه باردًا .

وأما الحكم ، فقد تبين تعريفُه سابقًا .

وأما المعلوم ، فلا يراد به مطلق متعلق العلم فقط ، بل ومتعلق الاعتقاد والظن ؛ لأن الفقهاء يطلقون لفظَ المعلوم على هذه الأمور .

وأما العلة فسيأتي بيانُها في حينه إن شاء اللّه .

وقوله : عند المثبت ، قد ذكر ليدخل فيه القياسُ الصحيحُ والفاسد ، واسم القياس يَشْتمل على الصحيح والفاسد في اللغة[2] .

(1) المعتمد لأبي الحسين البصري ج 2 ص 444 ، وانظر الإحكام للآمدي ج 3 ص 3- 8 .
(2) المحصول للرازي ج 2 ص 239، 240 ، وانظر المستصفى ج 2 ص 54 .

قال الآمدي : والمختار في حَدِّ القياس أنْ يقال : إنه عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل . وهذه العبارة جامعة مانعة وافية بالغرض عَرِيَّة عما يَعْترضها من التشكيكات العارضة لغيرها[1] .

وإذا تبين معنى القياس فإنه يَشْتمل على أربعة أركان ، هي : الأصل ، والفرع ، وحكم الأصل ، والوصف الجامع بينهما (العلة) .

أما الأصل ، فقد يطلق على أمرين :

أولهما : ما بُنِيَ عليه غَيْرُه كقولنا : إن معرفة اللّه أصل في معرفة رسالة الرسول ؛ من حيث إن معرفة الرسول تنبني على معرفة المرسِل .

والثاني : ما عُرِفَ بنفسه من غير افتقارٍ إلى غيره ، وإن لم يُبْنَ عليه غيره ، وذلك كما تقول في تحريم الربا في النقدين ، فإنه أصل ، وإن لم يُبْنَ عليه غيره .

وعلى هذا اختلف العلماء في الأصل في القياس ، ومثال ذلك ما إذا قسنا النبيذ على الخمر المنصوص عليه بقوله ﷺ : «حُرِّمَتِ الخمرة لعينها» في تحريم الشراب ، هل الأصل هو النص أو الخمر أو الحكم الثابت في الخمر ، وهو التحريم مع اتفاق الجميع على أن العلة في الخمر ، وهي الشدة المطربة ، ليست هي الأصل ، فقال بعض المتكلمين : الأصل هو النص الذي دَلَّ على تحريم الخمر . وقالت الفقهاء : الأصل إنما هو الخمر الذي ثبتت حرمتُه ؛ لأن الأصل هو ما كان حكمُ الفرع مُقْتبَسًا منه ومَرْدودًا إليه ، وإنما يتحقق ذلك في نفس الخمر . وقال آخرون : الأصل إنما هو الحكم الثابت في الخمر ؛ لأن الأصل ما انبنى عليه غيره .

وأما الفرع ، ففيه خلاف ، فقد قيل : هو نفس الحكم المتنازع فيه ، وقيل : بل هو محله ، فمن قال : إن الأصل هو الحكم في الخمر ، قال : الفرع هو الحكم في النبيذ ، ومن قال : إن الأصل هو المحل ، قال : الفرع هو المحل وهو النبيذ .

وأما الوصف الجامع بينهما (العلة) ، فهو فرعٌ في الحكم ؛ لكونه مستنبطًا من محل حكم المنصوص عليه ، فهو تَبَعٌ للنص والحكم ومحله .

---

(1) الإحكام للآمدي ج 3 ص 9 .

وأما الحكم فهو إثباتُ مِثْلِ حكم الأصل في الفرع بطريق التعدية والإلحاق[1] .

قال في المدخل إلى مذهب الإمام أحمد في جملة ذلك : أركان القياس أربعة : أصل ، وفرع، وعلة ، وحكم ، فالأصل عند الفقهاء : محل الحكم المُشَبَّه به ، كقولنا : النبيذ مسكرٌ ، وكل مسكر حرام ، فالمقيسُ عليه المشبه به : هو الخمر ، والمُشَبَّهُ : النبيذ ، والعلة الجامعة بينهما : الإسكار ، والحكم التحريم [2] .

حجيــة القيـاس

ذهب أكثر العلماء إلى أنَّ القياسَ حجةٌ ، وأنه يجوز التَّعَبُّدُ به في الشرعيات عقلاً ، وهو قول الصحابة والتابعين وأئمة المذاهب الأربعة وأكثر الفقهاء والمتكلمين ، فقد ذهب هؤلاء (رضوان اللّه عليهم) إلى جواز القياس بالرأي على الأصول التي تثبت أحكامُها بالنصّ لتعدية حكم النص إلى الفروع . وذلك مُدْرَك من مدارك أحكام الشرع . وخالف في هذا الشيعةُ وأهلُ الظاهر والنَّظَّامُ وجماعةٌ من معتزلة بغداد ؛ إذ قالوا : لا يُعْتَدّ بالقياس ، وهو غيرُ صالحٍ لتعدية حكم النص به إلى ما لا نَصَّ فيه[3] .

والصحيح ما ذهب إليه عامة أهل العلم ، وهو أن القياس حجة ؛ إذ يجوز التعبد به في الشرعيات ، ويدل على ذلك الإجمالُ والتفصيلُ :

أما الإجمال : فهو أنه لا خلاف بين العقلاء أنه يَحْسُنُ من الشارع أن ينص ويقول : «لا يقضي القاضي وهو غضبان» ؛ لأن الغضب مما يُوجب اضطرابَ رأيه وفهمه ، فقيسوا على الغضب ما كان في معناه كالجوع والعطش والإعياء المُفْرِط .

---

(1) الإحكام للآمدي ج 3 ص 9، 10 ، وانظر تيسير التحرير ج 3 ص 267 ، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص 301 ، وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى ج 2 ص 204، 205 ، وشرح المنار وحواشيه ص 760 وما بعدها .

(2) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص 301 .

(3) أصول السرخسي ج 2 ص 118 ، والأحكام للآمدي ج 3 ص 97 ، وشرح المنار وحواشيه ص 750، 751. والتبصرة في أصول الفقه ص 419 ، والأحكام لابن حزم ج 2 ص 384 .

وأن يقول : حرمت عليكم شربَ الخمر ، ومهما غلب على ظنونِكم أنَّ علة التحريم الشِّدَّة المُطْرِبة التي تصد عن ذكر اللّه ، والتي تُفْضِي إلى وقوع الفتن والعداوةِ والبغضَاءِ - لتغطيتها على العقل - فقيسوا عليها كلَّ ما في معناها من النبيذ وغيره .

أما من حيث التفصيل فهو من وجهين :

أحدهما : وهو أنّ العاقل إذا صَحَّ نظرُه واستدلالُه أَدْرك بالأماراتِ الحاضرةِ المدلولاتِ الغائبة ... وذلك كمن رأى جدارًا مائلاً مُنْشَقًّا فإنه يحكم بهبوطه ، أو رأى غيمًا رطبًا وهواء باردًا حَكَمَ بنزول المطر ، أو رأى إنسانًا خارجًا من بيتٍ فيه قتيلٌ وبيده سكينٌ مُخَضَّبة بالدم حكم بكونه قاتلاً ... فإذا رأى الشارع قد أثبت حكمًا في صورة من الصور ، ورأى ثمةَ معنًى يصلح أن يكون داعيًا إلى إثبات ذلك الحكم ولم يظهر له ما يُبْطله بعد البحث التام والسَّبْر الكامل - فإنه يغلب على ظنه أنّ الحكم ثبت له . وإذا وُجِدَ ذلك الوْصف في صورة أخرى غير الصورة المنصوص عليها ، ولم يظهر له أيضًا ما يُعارضه - فإنه يغلب على ظنه ثبوتُ الحكم به في حقِّنا[1] .

أدلة حجية القياس

استدلوا على حجية القياس بكل من الكتاب والسنة والمعقول .

أما الكتاب فيستـدل منه بقوله تعالى : ﴿ فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَبْصَٰرِ ﴾[2] ، فقد حُكِي عن ثعلب قولُه : الاعتبار في اللغة هو : رَدّ حكم الشيء إلى نظيره ، ومنه يُسمَّى الأصل الذي يُرَدّ إليه النظائرُ : عبرةً .

ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُوْلِي ٱلْأَبْصَٰرِ ﴾[3] ، والرجل يقول : اعتبرتُ هذا الثوبَ بهذا الثوب ، أي : سَوَّيته به في التقدير ، وهذا هو حَدّ القياس ، وقيل : الاعتبار : التبيين ، ومنه قوله تعالى : ﴿ إِن كُنتُمْ لِلرُّءْيَا

---

(1) الإحكام للآمدي ج 3 ص 97، 98 .

(2) سورة الحشر الآية (2) .

(3) سورة آل عمران الآية (13) .

تَعۡبُرُونَ ﴾[1] أي : تبينون . والتبيين الذي يكون مضافًا إلينا هو إعمال الرأي في معنى النصوص ليتبين به الحكم في نظيره .

فإن قيل : الاعتبار هو التأمل والتفكر فيما أخبر اللّه تعالى مما صنعه بالقرون الماضية ، قلنا : هذا مثله ولكنه غيرُ مأمورٍ به لعينه بل لِيُعْتبر حالُه بحالهم فينزجروا عما استوجبوا به ما استوجبوا من العقاب ؛ إذ المقصودُ من الاعتبار هو أن يَتَّعِظ بالعبرة[2] .

ومنها قوله تعالى : ﴿ وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡۗ ﴾[3] والاستنباط معناه : استخراج المعنى من النصوص بالرأي ، وقيل : المراد بأولي الأمر : أمراء السرايا ، وقيل : المراد : العلماء وهو الأظهر ، فإن أمراء السرايا إنما يَستنبطون بالرأي إذا كانوا علماء ، واستنباطُ المعنى من النصوص بالرأي إما أن يكون مطلوبًا لتعدية حكمه إلى نظائره وهو عَينُ القياس ، أو ليحصل به طمأنينةُ القلب ، وإنما تحصل هذه الطمأنينة بالوقوف على المعنى الذي لأجله ثبت الحكمُ في المنصوص[4] .

ومنها قوله تعالى : ﴿ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾[5] ، والمراد بهذا هو القياس الصحيح والرجوع إليه عند المنازعة . وفيه بيان أن الرجوع إليه يكون بأمر اللّه وأمرِ الرسول . ولا يجوز أنْ يقال : المراد هو الرجوع إلى الكتاب والسنة ، وإنما المراد به المنازعة فيما ليس في عينه نَصٌّ . وإن المراد هو الأمر بالرد إلى الكتاب والسنة بطريق التأمل فيما هو مثل ذلك الشيء من المنصوص ، وإنما تُعْرَف هذه المماثلةُ بإعمال الرأي وطلب المعنى فيه[6] .

---

(1) سورة يوسف الآية (43) .

(2) أصول السرخسي ج 2 ص 124، 125 ، والأحكام للآمدي ج 3 ص 113 .

(3) سورة النساء الآية (83) .

(4) أصول السرخسي ج 2 ص 128 .

(5) سورة النساء الآية (59) .

(6) أصول السرخسي ج 2 ص 129 .

الاستدلال بالسنة :

يُستدل على حجية القياس بكثير من الأخبار والآثار .

ومن جملة ذلك ما رُوِي عن النبي ﷺ أنه قال لمعاذ حين وجهه إلى اليمن : «بِمَ تقضِي ؟» قال : بكتاب اللّه . قال : «فإنْ لم تجد في كتاب اللّه ؟» قال : بسنة رسول اللّه ﷺ . قال : «فإنْ لم تَجِدْ في سنة رسول اللّه ؟» قال : أجتهد رأيي . قال : «الحمد للّه الذي وَفَّقَ رسول رسول اللّهِ لِمَا يرضى به رسوله»[1] .

وكذلك ما رواه ابن ماجة عن ابن عباس عن أخيه الفضل أن امرأة من خثعم قالت : يا رسول اللّه ، إنّ فريضة اللّهِ في الحج على عباده أَدْرَكَتْ أبي شيخًا كبيرًا لا يستطيع أن يركب ، أفأحجُّ عنه ؟ قال : «نعم ؛ فإنه لو كان على أبيكِ دَيْنٌ قضيته»[2] .

ووجه الاحتجاج بذلك أنه أَلْحَقَ دَيْنَ اللّهِ بِدَيْنِ الآدمي في وجوب القضاء ، وهذا هو عَيْنُ القياس .

وأخرج أبو داود عن عمر بن الخطاب قال : هشَشْتُ فَقَبَّلْتُ وأنا صائم ، فقلت : يا رسول اللّه صنعتُ اليومَ أمرًا عظيمًا ، قَبَّلْتُ وأنا صائم . قال : «أرأيت لو مضمضت من الماء وأنت صائم» قلتُ : لا بأس به ، قال «فَمَهْ»[3] .

وهذا بيان لوجه المقايسة ؛ فإنه بالقُبلة يفتتح طريق اقتضاء الشهوة ؛ ولا يحصل بعينه اقتضاءُ الشهوة ؛ كما أنه بإدخال الماء في الفم يفتتح طريق الشرب ؛ ولا يحصل به الشرب ، وذلك عَيْنُ القياس .

ومنه أيضًا ما رُوِي أنّ النبي ﷺ أَمَرَ سعد بن معاذ أن يحكم في بني قريظة برأيه ، وأمرهم بالنزول على حكمه ، فحكم سعدٌ فيهم أن تُقْتَل رجالُهم وأنْ تُسْبَى نساؤهم وذراريهم . فقال النبي ﷺ لسعد : «لقد حكمتَ فيهم بحكمِ اللّه من فوق سبعة أرقعة[4]»[5] .

---

(1) سبق تخريجه .

(2) ابن ماجة ج 2 ص 971 .

(3) أبو داود ج 2 ص 311 .

(4) أرقعة : جمع ومفرده رقيع ويعني السماء . انظر مختار الصحاح ص 252 .

(5) سيرة ابن هشام ج 3 ص 250، 251 ، وزاد المعاد لابن قيم الجوزية ج 3 ص 16 .

ومنه أيضًا ما رواه ابن ماجة عن نُبَيْشَة أنّ رسول اللّه ﷺ قال : «كنتُ نهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام فكُلوا وادخروا»[1] .

ومن مسند أبي حنيفة في رواية عن عبد اللّه بن بريدة عن أبيه (رضي اللّه عنه) عن النبي ﷺ أنه قال : «إنما نهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام ؛ لِيُوسِعَ مُوسِعُكم على فقيركم»[2] ؛ فقد علل الحكم بالإباحة بعد التحريم ؛ وذلك من أجل التوسعة . والتعليلُ موجبٌ لاتباع العلة حيثما كانت ، وذلك هو عين القياس .

ومنها ، ما أخرجه الترمذي عن بريدة عن أبيه قال : قال رسول اللّه ﷺ : «قد كنتُ نهيتكم عن زيارة القبور ، فقد أُذِنَ لمحمد في زيارة قبر أمه ، فَزُوروها فإنها تُذَكّرُ الآخرة»[3] .

ومنها ما أخرجه أحمد من حديث جابر أنّ النبي ﷺ قال في قتلى أحد : «لا تُغَسّلوهم ؛ فإنّ كلّ جرحٍ أو دمٍ يَفُوح مِسْكًا يوم القيامة»[4] .

ومنها ما أخرجه الترمذي عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال : «إذا استيقظ أحدُكم من الليل فلا يُدْخِل يَدَه الإناء حتى يفرغ عليها مرتين أو ثلاثًا ، فإنه لا يدري أيْنَ باتَتْ يَدُه»[5] فهذا تعليم للمقايسة ، وجهه تعليل للحدث بالنوم .

وكذا المثال السابق ، فوجْهُه عدم الغسل للتعليل بفوح المسك يوم القيامة . وليس ذلك غير صورة من صور القياس ؛ لابتنائه على العلة .

ومنها ما أخرجه أبو داود عن كبشة بنت كعب بن مالك أن أبا قتادة دخل ، فَسَكَبْتُ له وَضوءًا ، فجاءت هرةٌ فَشَرِبَتْ منه ، فأصغى لها الإناء حتى شَرِبَتْ . قالت كبشة : فرآني أنظر إليه . فقال : أتعجبين يا ابنة أخي ؟ فقلتُ : نعم . فقال : إن رسول اللّه ﷺ قال : «إنها ليست بنجس ؛ إنها من الطوافين

---

(1) ابن ماجة ج 2 ص 1055 .
(2) مسند الإمام أبي حنيفة ص 190 .
(3) الترمذي ج 3 ص 370 .
(4) انظر سبل السلام للصنعاني ج 2 ص 97 .
(5) الترمذي ج 1 ص 36 .

عليكم والطوافات»[1] .

وهذا تعليم للمقايسة باعتبار الوصف الذي يؤثر في الحكم . فإن الطواف مؤثر في معنى التخفيف . ودفع صفة النجاسة لأجل عموم البلوى والضرورة . فظهر بذلك أنه علمنا القياس والعمل بالرأي مثلما عَلَّمَنا أحكامَ الشرع . وما علمنا ذلك إلا لنعمل به فيما لا نَصَّ فيه[2] .

الاستدلال بالمعقول :

في الاستدلال بالمعقولِ تفصيلٌ ، وبيانه : أن التأمل في دلالات النصوص لا جرم أن يفرض انسحابها على ما يشارك هذه النصوص في المعنى ، ضرورة أن النصوص محدودةٌ ومتناهية ، خلافًا للحوادث فإنها لا تتناهى .

وعلى هذا – مثلاً – فإنه لا فَرْقَ بين التأمل في إشارات النص فيما أخبر اللّه به عن الذين لحقهم المثلاتُ[3] ؛ بسبب كفرِهم ، كما قال تعالى : ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَخْرَجَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ ﴾[4] ؛ لنعتبر بذلك وننزجر عن مثل ذلك السبب ، وبين التأمل في إشارات النص في حديث الربا لِيُعْرَف به أن المحرم هو الفضل الخالي عن العوض ، فثبت ذلك الحكم بعينه في كل محل يتحقق فيه الفضل الخالي عن العوض مشروطًا في البيع كالأرز والسمسم ونحوهما .

ويوضح ذلك : أن التأمل في معنى النص الثابت بإشارةِ صاحب الشرع ، بمنزلة التأمل في معنى اللغة . وهو معنى ثابت بوضع واضع اللغة . وهذا التأمل إنما هو جائز مستقيم وهو من عمل الراسخين في العلم ، فكذلك التأمل في معاني النص لإثبات حكم النص في كل موضع عُلِمَ أنه مثل المنصوص عليه . وهذا لنوعين من الكلام :

أحدهما : أن اللّه تعالى نصّ على أن القرآن تبيانٌ لكل شيء بقوله تعالى :

---

(1) أبو داود ج 1 ص 19، 20 .

(2) أصول السرخسي ج 2 ص 130 ، والإحكام للآمدي ج 3 ص 116، 117 ، وشرح المنار وحواشيه ص 751 ، والتبصرة في أصول الفقه ص 425 .

(3) المثلات .جمع ومفرده المثلة بفتح الميم وضم الثاء ، ويعني العقوبة . انظر مختار الصحاح ص 615 .

(4) سورة الحشر الآية (2) .

﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ ﴾[1] ، ولا يتمكن أحدٌ من أن يقول : كل شيء في القرآن باسمه الموضوع له في اللغة ، فعرفنا بذلك أنه تبيانٌ لكل شيء بمعناه . وما ثبت بالنص فإما أنْ يقال : إنه ثبت بصورة النص لا غير ، أو بالمعنى الذي صار معلومًا بإشارة النص . والأول – وهو القول بالثبوت بصورة النص لا غير – باطِلٌ ؛ فإن اللّه تعالى قال : ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾[2] ، وليس من أحد يقول : إن هذا نهيٌ عن صورة التأفيف دون الشَّتْم والضَّرْب .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ ﴾[3] ، فعرفنا أنّ ثبوت الحكم إنما هو باعتبارِ المعنى الذي وَقَعْتِ إليه الإشارة في النص[4] .

على أنّ هذا المعنى نوعان ؛ جلي ، وخفي ، ويوقف على الجلي باعتبار الظاهر ، ولا يوقف على الخفي إلا بزيادة التأمل ، وهو المراد بقوله تعالى : ﴿ فَٱعْتَبِرُوا۟ ﴾ ، وبعد ما ثبت لزوم اعتبار ذلك المعنى بالنصّ وإثبات الحكم – في كل محل وُجِدَ فيه ذلك المعنى – فإنه يكون إثباتًا بالنص لا بالرأي .

النوع الثاني من الكلام : أنه ما مِنْ حادثة إلا وفيها حكمٌ للّه تعالى من تحليل أو تحريم أو إيجاب أو إسقاط . ومعلوم أنّ كل حادثة لا يوجد فيها نصٌّ ، فالنصوصُ معدودة متناهية ، ولا نهاية لما يقع من الحوادث إلى قيام الساعة . وقد لزمنا معرفةُ حكم الحادثة بالحجة بحسب الوسع . وسبيلُ ذلك إنما هو استنباطُ المعنى من النصوص ، وذلك هو القياس . وهو حجةٌ وإنْ كان لا يُوجِبُ علم اليقين ، وعلى هذا ، فإن العمل بالقياس مشروعٌ وهو ليس تقدمًا بين يَدَي اللّه ورسوله ، بل هو ائتمارٌ بأمر اللّه وأمر رسوله ، وسلوك طريق قد علّم رسولُ اللّه أمتَه بالوقوف به على أحكام الشرع ؛ وهذا لأننا إنما نُثْبت الحكمَ في الفروع بالعلة المؤثرة . والعلة ما صارت مؤثرة بآرائنا بل بِجَعْلِ اللّهِ إياها مؤثرةً ، وإنما إعمال الرأي في تمييز الوصف المؤثر من سائر أوصاف الأصل وإظهار التأثير فيه ، فلا يكون

---

(1) سورة الإسراء الآية (23) .
(2) سورة آل عمران الآية (75) .
(3) سورة النحل الآية (44) .
(4) أصول السرخسي ج 2 ص 138، 139 .

العمل فيه عملاً بالرأي[1] .

قال الفيروزابادي في هذا الصدد رَادًّا مقالة المعترضين الذين قالوا : إن الأحكام مأخوذة من صاحب الشرع ، وهو إنما خاطبنا بلغة العرب . والعرب لا تعقل من الخطاب إلا ما دل عليه اللفظُ . فأما المعاني والعلل فلا تعقلها . فيجب أن يكون الحكم مقصورًا على ما يقتضيه الخطاب .

قلنا : لعمري إنّ الأحكام مأخوذةٌ من صاحب الشرع ، وإنه خاطبنا بلغة العرب غير أنا لا نُسَلّم أن العرب لا تعرف من اللفظ إلا ما دل عليه صريحُه ، بل تعرف ما يدل عليه اللفظ مرةً بالتصريح ، ومرةً بالتنبيه . وكلّ ذلك تَعْرفه ؛ ولهذا إذا قال لغيره : إياك أنْ تكلم فلانًا ، عقل منه المنعَ من ضربه[2] .

الاستدلال بالإجماع :

ذكر كثير من الأصوليين الإجماع على أنه واحد من الدلائل التي يحتج بها على جواز القياس شرعًا . قال في شرح تنقيح الفصول : ومما يدل على القياس إجماع الصحابة (رضوان اللّه عليهم) على العمل بالقياس . وذلك يُعْلم من استقراء أحوالهم ومناظراتهم ، وقد كتب عمر بن الخطاب (رضي اللّه عنه) إلى أبي موسى الأشعري : اعرف الأشباهَ والنظائر وما اختلج في صدرك بما هو أشْبَهُ بالحق . وهذا هو عَيْنُ القياس ، ولأنه – عليه السلام – نَبّهَ على القياس في مواطن ، منها : أنّ عمر (رضي اللّه عنه) سأل عن قُبلة الصائم فقال له – عليه السلام – : «أرأيتَ لو تمضمضتَ بماءٍ ثم مَجَجْتَه أكنتَ شارِبَه ؟» وجه الدليل من ذلك أنه (عليه السلام) شَبّه المضمضة إذا لم يعقبها شربٌ بالقُبلة إذا لم يعقبها إنزالٌ بجامع انتفاءِ الثمرة المقصودة من الموضعين ، وهذا هو عين القياس[3] .

وقال الآمدي في الإحكام : وأما الإجماع ، وهو أقوى الحجج في هذه المسألة ، فهو أن الصحابة اتفقوا على استعمال القياس في الوقائع التي لا نَصّ فيها

---

(1) أصول السرخسي ج 2 ص 139– 141 ، وانظر شرح المنار وحواشيه ص 752 ،753 .

(2) التبصرة في أحكام الأصول للفيروزابادي ص 433 .

(3) شرح تنقيح الفصول ص 385، 386 ، وانظر التبصرة في أصول الفقه ص 425، 426 .

من غير نكيرٍ من أحدٍ منهم[1] .

وذلك كرجوع الصحابة إلى اجتهاد أبي بكر (رضي اللّه عنه) في أخذ الزكاة من بني حنيفة وقتالهم على ذلك ، وقياس خليفة رسول اللّه على الرسول في ذلك بوساطة أخذ الزكاة للفقراء وأرباب المصارف .

ومن جملة ذلك أيضًا : قول أبي بكر لما سُئل عن الكلالة : أقولُ في الكلالة برأيي فإنْ يكن صوابًا فمن اللّه ، وإنْ يكن خطأً فمِنّي ومن الشيطان ، الكلالة : ما عدا الوالد والولد[2] .

ومن ذلك أن أبا بكر ورّث أمّ الأم دون أم الأب ، فقال له بعض الأنصار : لقد وَرَّثْتَ امرأةً من ميت لو كانت هي الميتة لم يرثها ، وتركت امرأةً لو كانت هي الميتة ورث جميع ما تركت ، فرجع إلى التشريك بينهما في السدس[3] .

ومن ذلك حكم أبي بكر بالرأي في التسوية في العطاء حتى قال له عمر : كيف تجعل مَنْ تَرَكَ ديارَه وأمواله وهاجر إلى رسول اللّه ﷺ كمن دخل في الإسلام كرهًا ؟ فقال أبو بكر : إنما أسلموا للّه ، وأجورُهم على اللّه ، وإنما الدنيا بلاغٌ . وحيث انتهت النوبة إلى عمر فَرَّقَ بينهم [4] .

ومن ذلك أنه لما قيل لعمر في مسألة المشرّكة : هَبْ أنَّ أبانا كان حمارًا ألسنا من أم واحدة ؟ فَشَرَّكَ بينهم[5] .

ومن ذلك أنه لما قيل لعمر : إن سمرة قد أخذ الخمر من تجار اليهود في العشور وحللها وباعها . قال : «قاتل اللّه سمرة ، أما علم أن رسول اللّه ﷺ قال : «لعن اللّه اليهودَ حُرِّمَتْ عليهم الشحومُ فَحَمَلُوهَا وباعوها وأكلوا أثمانها» قاس الخمر على الشحم وأن تحريمها تحريمٌ لثمنها[6] .

ومنها : ما رُوِي عن عمر أنه كتب إلى أبي موسى الأشعري «اعْرِفِ الأشْبَاهَ والأمثالَ ، ثم قِسِ الأمورَ عند ذلك»[7] .

---

(1) الإحكام للآمدي (ج 3 ص 120) .
(2) انظر تفسير ابن كثير (ج 1 ص 460) .
(3) رواه أبو داود بلفظ آخر (ج 3 ص 122) .
(4) رواه البيهقي بلفظ آخر (ج 6 ص 348) .
(5) رواه البيهقي (ج 6 ص 256) .
(6) رواه البيهقي (ج 10 ص 80) .
(7) رواه الدارقطني (ج 4 ص 206) .

ومن جملة ذلك أيضًا قول علي (رضي الله عنه) في حَدّ الشارب : «إنه إذا شَرِبَ سَكِرَ ، وإذَا سَكِرَ هَذَى ، وإذا هَذَى افترى ، فحدّوه حَدَّ المفترين»[1] فقاسَ حَدّ الشارب على القاذف .

ومن ذلك أيضًا اختلافُهم في قول الرجل لزوجته : أنتِ عليَّ حرام» حتى قال أبو بكر وعمر : هو يمينٌ ، وقال عليٌّ وزيد : هو طلاقٌ ثلاثٌ ، وقال ابن مسعود : هو طلقة واحدة ، وقال ابن عباس : هو ظهار . إلى غير ذلك من الوقائع التي لا تُحْصَى . وذلك يدل على أن الصحابة مثلوا الوقائع بنظائرها ، وشَبَّهُوها بأمثالها وردّوا بعضها إلى بعض في أحكامها ، وأنه ما من واحد من أهل النظر والاجتهاد منهم إلا وقد قال بالرأي والقياس . ومن لم يوجد منه حكمٌ في ذلك ولم يوجد منه إنكارٌ – كان ذلك إجماعًا سكوتيًا وهو حجة مغلبة على الظن . وقد بيناه سابقًا في مسائل الإجماع[2] .

ولئن قالوا بالرأي والقياس في جميع هذه الصور ، فإنه لابُدّ لهم في ذلك كله من مستند ، وإلا كانت أحكامُهم بمحضِ التَّشَهّي والتحكم في دين الله من غير دليل ، وهو ممتنع[3] .

المعارضون للقياس

وهم النَّظّام والشيعة وأهل الظاهر ، فقد ذهب هؤلاء إلى أن القياس لا يجوز في الشرع . جاء في كتاب الإحكام لابن حزم قولُه : وقال بعض مَنْ لا يدري ما القياسُ ولا الفقهَ من المتأخرين وهو محمد بن الطيب الباقلاني : القياس هو حَمْلُ أحد المعلومين على الآخر في إيجاب بعض الأحكام لهما أو إسقاطه عنهما من جمع بينهما بأمر أو بوجه جمع بينهما فيه . وهذا كلام لا يعقل وهو أشْبَهُ بكلامِ المرورين منه بكلام غيرهم . وكله ضبط وتخليط ، ثم لو حصل منه شيء – وهو

---

(1) رواه أبو داود بلفظ آخر ج 4 ص 167 .

(2) الإحكام للآمدي ج 3 ص 122، 123 ، والمحصول ج 2 ص 266 .

(3) الإحكام للآمدي ج 3 ص 123 ، والمحصول ج 2 ص 283 .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لا يتحصل - لكان دعوى كاذبة بلا برهان ، وأطرف شيء قولُه (أحد المعلومين) فليتَ شِعْرِي !! ما هذان المعلومان ، ومن علمهما ؟ ... وإنما أوردناه لِيَقِفَ على تخليطِه كلُّ مَنْ له أدنى فَهْمٍ[1] .

واحتج هؤلاء في بطلان القياس بكل من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والمعقول .

أما الكتاب ، فاحتجوا منه بقوله تعالى : ﴿ لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾[2] ، والقول بالقياسِ تقديمٌ بين يدي اللّه ورسوله ﷺ .

والجواب عن ذلك أن هذه الآية إنما تفيد ما قالوه لو لم يكن القياس مما عُرِفَ التعبُّدُ به مِن اللّه تعالى ورسوله . وعند ذلك فإنه يتوقف كونُ العمل بالقياس تقدمًا بين يدي اللّه ورسوله على كون الحكم به غَيْرَ مستفادٍ من اللّه ورسوله ، وذلك متوقفٌ على كون الحكم به تقدمًا بين يدي اللّه ورسوله فلا يكون حجة [3] .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [4] .

وكذلك قوله تعالى :﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ [5] ، والحكم بالقياس قولٌ بما لا يُعْلَم .

والجواب عن ذلك من وجهين :

أحدهما : أنه يجب حمل هاتين الآيتين على النهي عن القول بما ليس بمعلومٍ على ما تُعبدنا فيه بالعلم ؛ جمعًا بينهما ، وبين ما ذكرناه من الأدلة .

ثانيهما : أنّ هاتين الآيتين حجةٌ على الخصوم في قولهم بإبطال القياس ؛ إذ هو غيرُ معلومٍ لهم لكون المسألةِ غَيْرَ عمليةٍ فكانت مشتركة الدلالة[6] .

واستدلوا أيضًا بقوله تعالى : ﴿ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴾[7] ، ووجه الاستدلال بهذه الآية : أن في القياس الشرعي لابُدّ وأن يكون تعليلُ الحكم في

---

(1) الإحكام لابن حزم ج 2 ص 384 .
(2) سورة الحجرات الآية (1) .
(3) الإحكام للآمدي ج 3 ص 129 . وأصول السرخسي ج 2 ص 141 .
(4) سورة البقرة الآية (169) .
(5) سورة الإسراء الآية (36) .
(6) الإحكام للآمدي ج 3 ص 129، 130 .
(7) سورة يونس الآية (36) .

الأصل ثبوت تلك العلة في الفرع ظنيًا ، ولو وجب العمل بالقياس لصدق على ذلك الظن أنه أغنى من الحق شيئًا . وذلك يُناقض عمومَ النفي .

ويجاب عن هذا الاستدلالِ بمثل ما أُجيب به عن الآيتين السابقتين [1] .

وكذلك قولُه تعالى : ﴿ وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ ﴾[2] ، والحكم بالقياس حكمٌ بغير ما أنزل الله تعالى . وأجيب عن ذلك بأنَّ مَنْ حكم بما هو مستنبط من المُنزَّل فقد حكم بالمنزل ، كيف وأنّ ذلك خطابٌ مع الرسول ، ولا يلزم من امتناع ذلك في حق الرسول – لإمكان تعرفه أحكامَ الوقائع بالوحي – امتناعُ ذلك في حقّ غيره .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ ﴾[3] .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴾[4] .

وذلك يدل على أنه لا حاجة إلى القياس ؛ لأن الكتاب مشتملٌ على الأحكام الشرعية بأسْرِها . وعلى هذا فكلُّ ما ليس في الكتاب وَجَبَ أن لا يكون حقًّا ؛ وبذلك لزم القولُ إن ما دل عليه القياسُ ، إن دل عليه الكتاب فهو ثابت بالكتاب لا بالقياس[5] .

قال الآمدي في المراد بذلك : إن الكتاب بيانٌ لكل شيء ، إما بدلائل ألفاظه من غير واسطة ، وإما بواسطة الاستنباط منه ، أو دلالته على السنة والإجماع الدالين على اعتبار القياس . فالعملُ بالقياس يكون عملاً بما بَيَّنَه الكتابُ لا أنه خارج عنه ، كيف وأنه مخصوصٌ بالإجماع ! فإنا نعلم عَدَمَ اشتماله على تعريف العلوم الرياضية من الهندسية والحسابية بل وكثير من الأحكام الشرعية كمسائل الجد والأخوة ، وقول الرجل لزوجته : أنتِ عليَّ حَرَامٌ ، والمفَوِّضة ، ومسائل العول ، ونحوه . وعند ذلك فيجب حمله على أنّ ما اشتمل عليه الكتابُ من الأحكام المبينة به لا تفريط فيها ، حذرًا من مخالفة عموم اللفظ[6] .

---

(1) المحصول ج 2 ص 291 ، والإحكام للآمدي ج 3 ص 130 ، وشرح المنار وحواشيه ص 759 .

(2) سورة المائدة الآية (49) .

(3) سورة الأنعام الآية (38) .

(4) سورة الأنعام الآية (59) .

(5) المحصول ج 2 ص 290، 291 ، والإحكام للآمدي ج 3 ص 130 ، وشرح المنار وحواشيه ص 751 ، وأصول السرخسي ج 2 ص 140 .

(6) الإحكام للآمدي ج 3 ص 130 .

أما السنة فقد احتجوا منها بخبرين :

الخبر الأول : قولُه - عليه الصلاة والسلام - : «تَعْمل هذه الأمةُ برهةً بالكتاب ، وبرهةً بالسنة ، وبرهةً بالقياس ، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا»[1] .

الخبر الثاني : قوله - عليه الصلاة والسلام - : «تفترق أمتي على بِضْعٍ وسبعين فرقة ، أعظمهم فتنةً قومٌ يقيسون الأمور برأيهم فيحرمون الحلالَ ويُحَللون الحرامَ»[2] .

وأجيب عن هذين الحديثين وغيرهما من الأحاديث في هذا الصدد بأن هذه الأحاديث معارضة بالأحاديث التي تدل على العمل بالقياس . والتوفيقُ بين هذه الأخبار المتعارضة أن نصرف الأمرَ بالقياس إلى بعض أنواعه ، والنهي إلى نوع آخر .

وبعبارة أخرى : فإنّ ما ذكروه من أخبارٍ في ذَمِّ الرأي فيجب حَمْلهُ على الرأي الباطل ؛ جمعًا بين الأدلة[3] .

أما إجماع الصحابة : فهو أنه نُقِلَ عن كثيرٍ منهم التصريحُ بِذَمِّ القياس ولم يظهر من أحد منهم الإنكارُ على ذلك الذمِّ . وذلك يدل على انعقاد الإجماع على فساد القياس ، ومن جملة ما نقل عن الصحابة مِنْ رَدِّ القياس والرأي :

ما روي عن أبي بكر (رضي اللّه عنه) أنه قال : «أيُّ سماءٍ تُظِلُّني ، وأيُّ أرضٍ تُقِلُّني إذا قلتُ في كتاب اللّه برأيي» .

وما روي عن عمر (رضي اللّه عنه) أنه قال : «إياكم وأصحابَ الرأي ؛ فإنهم أعداء السنن أعيتْهُمُ الأحاديثُ أنْ يعوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا» .

وما روي عن علي (رضي اللّه عنه) أنه قال : «لو كان الدينُ بالقياس لكان

---

(1) أخرجه أبو يعلى في مسنده بلفظ «تعمل هذه الأمة برهة بكتاب اللّه ، ثم تعمل برهة بسنة رسول اللّه، ثم تعمل بالرأي . فإذا عملوا بالرأي فقد ضلوا وأضلوا» حديث ضعيف . انظر الجامع الصغير للسيوطي ج 1 ص 511 .

(2) رواه ابن ماجة بلفظ «لتفترقن أمتي على ثلاث وسبعين فرقة ، واحدة في الجنة وثنتان وسبعون في النار» ابن ماجة ج 2ص 1322 .

(3) المحصول ج 2 ص 297 ، والإحكام للآمدي ج 3 ص 130 ، وشرح المنار وحواشيه ص 759 ، والتبصرة في أصول الفقه ص 431 .

باطنُ الخفِّ أولى بالمسح من ظاهره» ، إلى غير ذلك من الآثار .

والجواب عن ذلك : أن هؤلاء الصحابة إنما ذموا الرأيَ المخالفَ للسنة ، وهذا ما لا خلافَ فيه . ويدل على ذلك أن أبا بكر الصديق (رضي اللّه عنه) قال : «إذا قلتُ في كتاب اللّه» وهذا يدل على أنّ في كتاب اللّه تعالى حكم المسألة وهو القياس .

وكذلك قول عمر (رضي اللّه عنه) : «أعيتهم الأحاديثُ أنْ يعوها» ؛ فدل ذلك على أنهم عملوا بالقياس مع وجود الأحاديث فإنما قَصَدَ عُمَرُ بذلك أن يذم من ترك الأحاديث وحفظ ما وُجِدَ منها وعدل إلى الرأي[1] .

أما المعقول فالكلام فيه من ثلاثة أوجه :

الوجه الأول : وهو أن في القياس شبهةً في أصله ؛ لأن الوصف الذي يتعدى به الحكم غيرُ منصوصٍ عليه ولا هو ثابتٌ بإشارة النص ولا بدلالته ولا بمقتضاه ، فتعيينُ ذلك من بين سائر الأوصاف بالرأي لا ينفك عن شُبهة . والحكم الثابت من إيجابٍ أو إسقاطٍ أو تحليلٍ أو تحريم ، هو محض حق للّه تعالى . ولا وَجْهَ لإثبات ما هو حق للّه بطريق فيه شبهة ؛ لأن من له الحق موصوفٌ بكمال القدرة يتعالى عن أن ينتسب إليه العجز .

الوجه الثاني : وهو أن تعيين وصف في المنصوص بالرأي لإضافة الحكم إليه يُشْبه قياسَ إبليس (لعنه اللّه) على ما أخبر اللّه تعالى عنه ﴿ ءَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا ﴾[2] ، فإن إثبات حكم الشرع أو الترجيح بالرأي يُشْبه ما فعله إبليس ، كما أخبر اللّه تعالى عنه ﴿ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ ﴾[3] ، فليس من شك في أن ذلك كان باطلاً ولم يكن حجةً ، فالعمل بالرأي في أحكام الشرع لا يكون عملاً بالحجة أيضًا .

الوجه الثالث : وهو من حيث طاعة اللّه تعالى ، وبيانُه : أنه لا مَدْخل للرأي في معرفة ما هو طاعة للّه ؛ ولهذا لا يجوز إثباتُ أصل العبادة بالرأي ؛ وهذا لأن الطاعة في إظهار العبودية والانقياد . والتعبدُ ليس مبنيًا على الرأي ، بل إن التعبد

---

(1) التبصرة في أصول الفقه ص 427، 428 ، والإحكام للآمدي ج 3 ص 128 ، والمحصول ج 2 ص 292 . وشرح المنار وحواشيه ص 751 .

(2) سورة الإسراء الآية (61) .

(3) سورة الأعراف الآية (12) .

طريقُه الابتلاءُ ؛ ألا ترى أنّ من المشروعات ما لا يُسْتدرك بالرأي أصلاً كالمقادير في العقوبات والعبادات . وما هذه صفتُه لا يمكن معرفتُه بالرأي ، فيكون العملُ بالرأي فيه عملاً بالجهالة لا بالعلم[1] .

وقد رُدَّ هذا الاحتجاج من وجهين :

الأول : أن ذلك كله من حقوق العباد ، وهم يليق بحالهم العجزُ والاشتباهُ فيما يعود إلى مصالحهم العاجلة ، فيعتبر فيه الوسع ؛ ليتيسر عليهم الوصولُ إلى مقاصدهم ، وذلك ظاهرٌ في غير أمر القبلة ، وكذلك في أمر القبلة ؛ فإن الأصل فيه معرفة جهات أقاليم الأُرض ، وذلك من حقوق العباد .

الثاني : أنّ الأصل فيما هو من حقوق العباد ما يكون مُستدركًا بالحواس وبه يثبت علم اليقين ، مثلما ثبت بالكتاب والسنة ، ومثال ذلك الكعبة ، فإن جهتها تكون محسوسةً في حقّ مَنْ عاينها ، وبعد البُعْدِ منها يمكن بإعمال الرأي تَصْيِيرُها كالمحسوسة . وكذلك أمر الحرب مثلاً فالمقصود صيانةُ النفس عما يُتْلِفُهَا أو قهر الخصم . وأصلُ ذلك محسوسٌ ، وهو نظير التوقي عن الوقوع على السيف والسكين لعلمه أنه مُتْلِفٌ للبنية . فيتبين أن أصل ذلك محسوس ؛ وبذلك فإن إعمال الرأي فيه للعمل يكون في معنى العمل بما لا شبهة في أصله[2] .

ثم في مثل هذه المواضع ، فإنّ الضرورة تقضي بإعمال الرأي ، فإنه عند الإعراض عن ذلك لا نجد طريقًا آخر ، وهذا دليلُ العمل به (الرأي) فلأجل الضرورة جَوَّزْنا العملَ بالرأي[3] .

* * *

(1) أصول السرخسي ج 2 ص 121، 122 ، وشرح المنار وحواشيه ص 751 .
(2) أصول السرخسي ج 2 ص 123، 124 .
(3) أصول السرخسي ج 2 ص 124 .

أركان القياس وشروطه

أركان القياس هي أجزاؤه في الوجود التي لا يَحْصل إلا بحصولها ، وهي داخلة في حقيقته مُحَقِّقة لهويته ، وهي أربعة :

الأول : الأصل : وهو المحل المُشَبَّه به الذي يَثْبت فيه الحكم . فإذا قلنا : النبيذ مسكرٌ ؛ فإنه يحرم قياسًا على الخمر ، بدليل قوله : «حرمت الخمر» فالأصل هو الخمر ، لأنه المشبه به .

الثاني : الفرع : وهو محل الحكم المُشَبَّه ، وهو محلُّ النزاع ، وعلى هذا فإن الأصل ما يبتنى عليه الشيء ، أما الفرع فهو ما يبتنى الحكم فيه على الحكم في الأصل .

الثالث : حكم الأصل .

الرابع : الوصف الجامع بين الأصل والفرع (العلة) .

أما حكم الفرع فليس من أركان القياس ، بل هو ثمرته ؛ إذ الحكم في الفرع متوقفٌ على صحة القياس فلو كان ركنًا منه لتوقف على نفسه وهذا محال[1] .

إذا تبيَّن ذلك فإنّ شروط القياس لا تخرج عن شروط هذه الأركان ، فمنها ما يعود إلى الأصل ، ومنها ما يعود إلى الفرع ، ومنها ما يعود إلى حكم الأصل ، ومنها ما يعود إلى العلة الجامعة بين الأصل والفرع .

وذلكم تفصيل هذه الشروط التي نعرض لها في هذا البيان :

شرائط الأصل

ثمة شروط ثمانية لحكم الأصل وهي :

الشرط الأول : أن يكون حكم الأصل حكمًا شرعيًا ؛ لأن الغرض من القياس

---

(1) حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى ج 2 ص 208 ، وشرح المنار وحواشيه ص 781 ، وتيسير التحرير ج 3 ص 275 ، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص 301 ، والمستصفى ج 2 ص 87 ، والإحكام للآمدي ج 3 ص11 .

الشرعي إنما هو تعريف الحكم الشرعي في الفرع نَفْيًا وإثباتًا ، فإذا لم يكن الحكم في الأصل شرعيًا ، فلا يكون الغرض من القياس الشرعي حاصلاً ؛ وبذلك لزم أن يكون الحكم ثابتًا بطريق سمعي شرعي ؛ إذ ما ثبت بطريق عقلي أو لغوي ، ليس حكمًا شرعيًا[1] .

الشرط الثاني : أن لا يكون حكم الأصل منسوخًا ؛ وذلك ليمكن بناءُ الفرع عليه ؛ لأن حكم الأصل إنما يتعدّى باعتبار الشارع الوصْفَ الجامعَ في الأصل حيث أثبت الحكم به . فإذا زال الحكم مع ثبوت الوصف ، عُلِمَ أنه لم يَبْقَ معتبرًا في نظر الشارع فلا يتعدى الحكم به ، وبعبارة أخرى : فإنه يُشْترط ثبوتُ حكم الأصل ، فإنه إن أمكن توجيهُ المنع عليه لم ينتفع به الناظرُ ولا المناظر قبل إقامة الدليل على ثبوته [2] .

الشرط الثالث : أنْ يكون دليلُ ثبوته شرعيًا ؛ لأن ما لا يكون دليلهُ شرعيًا لا يكون حكمًا شرعيًا[3] .

الشرط الرابع : أنْ لا يكون حكم الأصل متفرعًا عن أصل آخر ، بل يكون ثبوت الحكم فيه بنصٍّ أو إجماع ؛ فإنه لا معنى لقياس الذرة على الأرز ثم قياس الأرز على البرّ ؛ لأن الوصف الجامع إن كان موجودًا في الأصل الأول كالطعم مثلاً فتطويل الطريق عَبَثٌ ؛ إذ ليست الذرة بأن تُجْعَل فرعًا للأرز أولى من عكسه . وهذا قول الشافعية والمالكية ، وكذا الكرخي من الحنفية ، خلافًا للحنبلية وأبي عبد الله البصري[4] .

الشرط الخامس : أنْ لا يكون حكم الأصل معدولاً به عن سنن القياس ، أي : أن شرط القياس وجودُ مثل علة الحكم في غير محله ، فإذا عُلِمَ انتفاء ذلك قيل :

---

(1) الإحكام للآمدي ج 3 ص 12 ، والمستصفى ج 2 ص 87 ، وحاشية التفتازاني ج 2 ص 209 ، وشرح التلويح على التوضيح ج 2 ص 57 ، وشرح المنار وحواشيه ص 770 .

(2) الإحكام للآمدي ج 3 ص 12 ، والمستصفى ج 2 ص 87 ، وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج 2 ص 209 .

(3) الإحكام للآمدي ج 3 ص 12 ، والمستصفى ج 2 ص 87 ، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص 307 .

(4) الإحكام للآمدي ج 3 ص 12 ، والمستصفى ج 2 ص 87 ، وحاشية التفتازاني ج 2 ص 209 .

إنه معدول به عن سنن القياس ، أي طريقه . والباء هنا للتعدية : أي : جعل حكم الأصل عادلاً ومتجاوزًا عن سنن القياس . فلم يَبْقَ على منهاج القياس فلا يقاس عليه ، ومن ذلك ما لا يُعْقَل معناه ، وهذا ينقسم إلى قسمين :

أولهما : ما أخرج عن قاعدة مقررة كشهادة خزيمة وفيه يقول الرسول ﷺ : « مَنْ شهد له خزيمة أو شَهِدَ عليه فهو حَسْبُه»[1] ، فلا يثبت هذا الحكمُ لغيره ، وإن كان أعلى منه رتبة في المعنى المناسب لذلك من التَّدَيُّن والصدق ؛ فعلم ضرورة أن القاعدة مقررة شرعًا لم يخرج منها إلا هذا الفرد ، كالمستثنى منها ، وثبوت حكم خلافه في جميع ما عداه شرعًا أمر مقطوع به .

ثانيهما : قسم لم يخرج عن قاعدة كأعداد الركعات ومقادير الحدود ، وخصوصية سائر الكفارات .

ومنه ما لا نظير له ، وهو أيضًا قسمان :

أولهما : ما كان له معنى ظاهرٌ كرخص المسافر والمسح على الخُفَّيْن ، وذلك معنى مناسب للرخصة ؛ لما فيه من المشقة ، لكن هذا الوصف غيرُ موجودٍ في موضع آخر .

وثانيهما : ما ليس له معنى ظاهرٌ ، كالقَسَامة ، وهي تحليفُ مُدّعي القتل مع اللّوث خمسين قَسَمًا ، أو تحليف المدعى عليه ، على الخلاف ، وذلك يعني التغليظ في حقن الدماء ، وإلا فإنه لا يتعذر على الأعداء القتل بغير مشهد الشاهدين ولا للأشرار الذين لا يزعهم وازعُ التقوى أن يحلفوا علىَ ذلك حلفة واحدة ، فَرُوعِيَ فيه المصلحتان ، وهو لا نظير له[2] .

قال السرخسي في ذلك : إن التعليل يكون مقايسةً ، والحكم المعدول به عن القياس الثابت بالنصّ لا مَدْخَلَ للقياس فيه على موافقة النص ولا معتبر بالقياس فيه على مخالفة النص[3] .

---

(1) أخرجه البيهقي عن عمارة بن خزيمة ج 10 ص 146 .

(2) حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى ج 2 ص 211 ، وانظر الإحكام للآمدي ج 3 ص 13، 14 ، والمستصفى ج 2 ص 88 ، وأصول السرخسي ج 2 ص 149 ، وشرح المنار وحواشيه ص 765 .

(3) أصول السرخسي ج 2 ص 150 ، وانظر تيسير التحرير ج 3 ص 278، 279 .

ومثال ذلك ما قاله أبو حنيفة (رحمه اللّه) في جواز التوضي بنبيذ التمر ، فإنه حكم معدول به عن القياس بالنصّ فلم يكن قابلاً للتعليل ؛ حتى لا يتعدى ذلك الحكم إلى سائر الأنبذة . ووجوبُ الطهارة بالقهقهة في الصلاة حكمٌ معدول به عن القياس بالنص ، فلم يكن قابلاً للتعليل ؛ حتى لا يتعدى الحكم إلى صلاة الجنازة وسجدة التلاوة ؛ لأن النص وَرَدَ في صلاة مطلقة ، وهي تشتمل على جميع أركان الصلاة .

وكذلك بقاء الصوم مع الأكل والشرب ناسيًا فإنه معدول به عن القياس بالنص ؛ لأن ركنَ الصوم ينعدم بالأكل مع النسيان . والركن هو الكفّ عن اقتضاء الشهوات ، وأداءُ العبادة بعد فوات ركنها لا يتحقق ، فعرفنا أنه معدولٌ به عن القياس فلم يَجُزْ تعديةُ الحكم فيه إلى المخطئ والمكره والنائم - يُصَبُّ في حَلْقه - بطريق التعليل[1] .

الشرط السادس : أن لا يكون حكم الأصل ذا قياسٍ مركب . والقياس المركب هو أن يكون الحكم في الأصل غير منصوص عليه ولا مجمع عليه من الأمة ، وهو قسمان :

القسم الأول : مركب الأصل ، وهو أن يعين المستدل (طالب الدليل) علة في الأصل المذكور ويجمع بهذه العلة بين الأصل وبين فرعه ، فيعين المعترض فيه علةً أخرى ، ويقول : الحكم عندي ثابتٌ بهذه العلة .

وهذا هو التركيب في الأصل ، وإنما سُمي بذلك ؛ لاختلاف الخصمين في تركيب الحكم على العلة في الأصل ، فإن المستدل يزعم أن العلة الجامعة مُستنبطة في حكم الأصل وهي فرع له . والمعترض يزعم أن الحكم في الأصل فرعٌ عن العلة وهي المثبتة له وأنه لا طريق إلى إثباته سواها وأنها غير مستنبطة منه ولا هي فرع عليه . فالقياس بذلك يكون ممتنعًا ، إما لمنع حكم الأصل وإما لعدم علة الأصل في الفرع .

---

(1) أصول السرخسي ج 2 ص 153 ، وانظر شرح المنار وحواشيه 767 ، وانظر تيسير التحرير ج 3 ص 279 .

القسم الثاني : مركب الوصف ، وهو ما وقع الاختلاف فيه في وصف المستدل ، هل له وجودٌ في الأصل أو لا ؟ وإنما سُمِي مركبَ الوصف ؛ لأنه خلاف في تعيين الوصف الجامع ، وذلك كما لو قال المستدل في مسألة تعليق الطلاق بالنكاح : تعليق ، فلا يصح قبل النكاح ، كما لو قال : زينب التي أتزوجها طالق ، فللخصم أنْ يقول : لا نُسَلِّم وجودَ التعليق في الأصل بل هو تنجيز[1] .

الشرط السابع : أن لا يكون دليل حكم الأصلِ شاملاً لحكم الفرع ، أي : أن لا يكون الدليل الدال على إثبات حكم الأصل دالاً على إثبات حكم الفرع ، وإلا فليس جَعْلُ أحدهما أصلاً للآخر أولى من العكس ولكان القياس ضائعًا وتطويلاً بلا طائل .

ومثال ذلك في الذرة وهي مطعوم ، فإنه لا يجوز بيعُه بجنسه متفاضلاً قياسًا على البُرّ فيمنع في البر فيقول : قال ﷺ : «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا يدًا بيد سواءً بسواء»[2] ، فإن الطعام يتناول الذرة مثلما يتناول البر .

ودليل العلة إذا كان نصًا وجب أن لا يتناول الفرعَ بلفظه ، كأن يقول : النباش يقطع ؛ لأنه سارق ، كالسارق من الحيّ ؛ لقوله تعالى : ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾[3] فقد رتب القطع على السرقة بفاء التعقيب ؛ فدل ذلك على أنه المقتضي للقطع ، وهذا يُوجب ثبوتَ الحكم في الفرع بالنص[4] .

قال الغزالي في هذا الشرط : أن يكون دليلُ إثبات العلة في الأصل مخصوصًا بالأصل لا يعم الفرع ، مثاله : أنه لو قال : السفرجل مطعومٌ ؛ فيجري فيه الربا قياسًا على البر ، ثم استدل على إثبات كون الطعم علةً بقوله – عليه السلام – : «لا تبيعوا الطعام بالطعام» ، أو قال : فَضَلَ القاتِلُ القتيلَ بفضيلة الإسلام فلا يقتل

(1) الإحكام للآمدي ج 3 ص 14، 15 ، وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى ج 2 ص 211 ، وتيسير التحرير ج 3 ص 289 ، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص 308 .

(2) الحديث رواه مسلم بلفظ «... مثلا بمثل» حديثه رقم 1592 ، وأحمد في مسنده 26706 .

(3) سورة المائدة الآية (2) .

(4) حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى ج 2 ص 213 ، والمستصفى ج 2 ص 87 .

به كما لو قَتَل المسلمُ المعاهِدَ ، ثم استند في إثبات علته إلى قوله : «لا يُقْتَل مؤمنٌ بكافر» فهذا قياسٌ منصوصٍ على منصوص . وهو كقياسِ البر على الشعير ، والدراهم على الدنانير[1] .

الشرط الثامن : اختلف الأصوليون في اشتراط قيام الدليل على تعليل حكم الأصل وجواز القياس عليه نفيًا وإثباتًا . والمختار عند الآمدي أنه إن أريد بالدليل الدالِّ على ذلك أن يكون دليلاً خاصًا بذلك الأصلِ من كتاب أو سنة أو إجماع فهو باطل ، وإن أُريد به أنه لابد من قيام دليلٍ على ذلك من باب العموم والشمول فهو حق .

وذلك لأن كل أصل أمكن تعليلُ حكمِه فإنه يجب تعليلهُ ، وأنه يجوز القياس عليه ؛ لأن إدراكَ كون القياس حجةً إنما هو إجماع الصحابة . وقد عُلِمَ مِنْ تتبُّع أحوالهم في اجتهاداتهم أنهم كانوا يقيسون الفرعَ على الأصل عند وجود ما يظن كونه علة لحكم الأصل فظن وجوده في الفرع ، وإن لم يقم دليلٌ خاص على وجوب تعليل حكم ذلك الأصل وجواز القياس عليه ، حتى قال عمر لأبي موسى الأشعري : اعْرِفِ الأشباهَ والأمثالَ ، ثم قِس الأمورَ عند ذلك .

وكذلك اختلفوا في قوله : «أنتِ عليَّ حرامٌ» فقاسه بعضهُم على الطلاق ، وبعضهم على الظهار ، وبعضهم على اليمين ، ولم يُنْقَل نصٌّ ولا إجماع على القياس على تلك الأصول ولا على جواز تعليلها[2] .

* * *

(1) المستصفى ج 2 ص 87، 88 .
(2) الإحكام للآمدي ج 3 ص 16 ، وانظر المستصفى ج 2 ص 88 .

الركن الثاني : الفرع

بَيَّنَّا أنّ الفرع في القياس هو محل الحكم المشبه . فهو اسم شيء يُبْتَنَى على غيره ، كقياس النبيذ على الخمر في التحريم بجامع الإسكار . والحكم الثابت في الفرع ليس هو عين الثابت في الأصل بل مثله . فالأول (الأصل) امتاز ثبوتُه بالإجماع ، والثاني (الفرع) ثابتٌ بالقياس . والأول لا خلافَ فيه ؛ لثبوته بالتنصيص عليه ، أما الثاني ففيه الخلافُ، لكنه مثلُه من حيث إنه تحريمٌ أو تحليل[1] .

وثمة شروط سبعة للفرع ، هي :

الشرط الأول : أنْ يوجد في الفرع مثلُ علة الحكم في الأصل من غير تفاوتٍ البتةَ لا في الماهية ولا في الزيادة ولا في النقصان ؛ لأن القياسَ عبارةٌ عن تعدية الحكم من محل إلى محل . والتعديةُ لا تحصل إلا إذا كان الحكم المثبت في الفرع مثل المثبت في الأصل ، أي : أن تكون العلة الموجودة في الفرع مشاركةً لعلةِ الأصل إما في عينها كتعليل تحريم شرب النبيذ بالشدة المُطربة المشتركة بينه وبين الخمر ، أو في جنسها كتعليل وجوب القصاص في الأطراف بجامع الجناية المشتركة بين القطع والقتل ؛ لأن القياس إنما هو تعدية حكم الأصل إلى الفرع بواسطة علة الأصل ، فإذا لم تكن علةُ الفرع مشاركةً لها في صفة عمومها ولا خصوصها فلم تكن علة الأصل في الفرع فلا يمكن تعديةُ حكم الأصل إلى الفرع[2] .

الشرط الثاني : أن يكون حكم الفرع مُساويًا لحكم الأصل ، وذلك كقياس البيع على النكاح في الصحة ، كأن نقول في بيع الغائب : عقد على غائب ، فصح قياسًا على النكاح ، وكقياس الزنا على الشرب في التحريم ، وكقياس الصوم على الصلاة في الوجوب[3] .

---

(1) شرح تنقيح الفصول ص 384 ، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص 301 ، وتيسير التحرير ج 3 ص 269 ، وشرح المنار وحواشيه ص 384 .

(2) المحصول للرازي ج 2 ص 431 ، والإحكام للآمدي ج 3 ص 53 ، وتيسير التحرير ج 3 ص 295 ، والمستصفى ج 2 ص 89 .

(3) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص 311 ، والإحكام للآمدي ج 3 ص 53 ، وتيسير التحرير ج 3 ص 296 .

قال الآمدي في هذا الشرط : أن يكون الحكم في الفرع مماثلاً لحكم الأصل في عينه ، كوجوب القصاص في النفس المشترك بين المُثَقَّل والمُحَدَّد ، أو جنسه كإثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها ، قياسًا على إثبات الولاية في مالها ؛ فإنّ المشترك بينهما إنما هو جنس الولاية لا عينها . ولو لم يكن كذلك لكان القياسُ باطلاً ؛ وذلك لأن شرع الأحكام لم يكن مطلوبًا لذاته بل لما يُفْضِي إليه من مقاصد العباد[1] .

الشرط الثالث : أن يكون الفرعُ خاليًا من معارِضٍ راجحٍ يَقْتضي نقيضَ ما اقتضتْه علةُ القياس[2] .

الشرط الرابع : أن لا يكون حكم الفرع منصوصًا عليه ، وإلا ففيه قياسُ المنصوص على المنصوص ، وليس أحدهما بالقياس على الآخر أولى من العكس .

قال الرازي في هذا الشرط : أن لا يكون الفرعُ منصوصًا عليه ، وهو على قسمين ؛ لأن الحكم الذي دل النصّ عليه ، إما أن يكون مطابقًا للحكم الذي دل عليه القياسُ أو مخالفًا ، فإن كان الأول ، جاز استعمالُ القياس فيه عند الأكثرين ؛ لأن ترادف الأدلة على المدلول الواحد جائز ، ومَنَعَه بعضهم ؛ استدلالاً بأنّ معاذًا إنما عدل إلى الاجتهاد بعد فُقْدَان النص ، فَدَلّ على أنه لا يجوز استعمالُه عند وجوده ، وكذلك فإن الدليل ينفِي جوازَ العمل بالقياس لكونه اتباعًا للظنّ[3] .

الشرط الخامس : أن لا يكون حكم الفرع متقدمًا على حكم الأصل ، وذلك كالوضوء إذا قيس في وجوب النية فيه على التيمم بجامع أن كلًّا منهما تطهير حكميّ ؛ لأن شرعية الوضوء قبل شرعية التيمم ؛ إذْ شُرِعَ الوضوء قبل الهجرة ، والتيمم بعدها ، إلا أن يذكر ذلك بطريق الإلزام لا بطريق مأخذ القياس[4] .

الشرط السادس : وهو مذهب بعض الأصوليين ؛ إذ قالوا : يُشْترط أن يكون حكم الفرع ثابتًا بالنص جملةً ، والقياس احتيج إليه لتفصيل ذلك المجمل ، وذلك

(1،2) الإحكام للآمدي ج 3 ص 53 .

(3) الإحكام للآمدي ج 3 ص 55 ، والمستصفى ج 2 ص 60 ، والمحصول ج 2 ص 432 .

(4) الإحكام للآمدي ج 3 ص 55 ، وتيسير التحرير ج 3 ص 299 ، والمستصفى ج 2 ص 90 ، والمحصول ج 2 ص 428 .

كثبوت حَـدّ الخمر من غير تقدير بعددٍ معين عن الشارع ، كما يفيده الصحيحان وغيرهما ، ثم تعين عدده ثمانين بالقياس على حَـدّ القذف . قال أبو هاشم في ذلك : الحكم في الفرع يجب أن يكون جملة حتى يدل القياس على تفصيله ، ولولا أنّ الشرع وَرَد بميراث الجد ، وإلا لما استعملت الصحابةُ القياسَ في توريثه مع الإخوة ، وهذا باطل ؛ لأن أدلة القياس تحذف هذا القيد[1] .

الشرط السابع : أن لا يتغير في الفرع حكم نص أو إجماع على حكم الأصل ، أي : أن يبقى حكمُ النص بعد التعليل على ما كان قبله . فإذا كان هناك نص دال أو إجماع على حكم الأصل على وجه أو كيفية من العموم والخصوص وغير ذلك ، وقد تحقق في الأصل – فلابد أن يتحقق ذلك في الفرع على ذلك الوجه أيضًا ، كظهار الذمي المقيس على ظهار المسلم في الحرمة ؛ فإنّ المُعَدَّى من الأصل – وهو ظهار المسلم – إلى الفرع – وهو ظهار الذمي – غير حكم الأصل وهي الحرمة المتناهية بالكفارة المتضمنة للعبادة ؛ إذ لا عبادة تصح من الذمي ؛ لعدم الإيمان ؛ فالحرمة في الفرع مؤبدة[2] .

* * *

(1) المحصول ج 2 ص 432 .

(2) تيسير التحرير ج 3 ص 296 ، وشرح المنار وحواشية ص 775 .

الركن الثالث : الحكم

يراد بالحكم هنا : ما كان شرعيًا ، وهو صفة الأصل من حيث الإباحة أو التحريم أو الكراهة أو الوجوب أو الندب . وهو ما يتعدّى إلى الفرع بجامع العلة بين الاثنين (الأصل والفرع) ، أو هو ثبوت حكم الأصل في الفرع بالتعدية بطريق الإلحاق له بالأصل لما بينهما من الجامع ؛ وذلك كالخمر ، حكمُه التحريمُ من أجل الإسكار . ولما كان النبيذ مسكرًا فهو حرام كذلك بجامع العلة وهي الإسكار[1] .

ويتعلّق ببيانِ الحكم عدةُ مسائل نعرض لها في هذا البيان :

المسألة الأولى : عدم جواز القياس في اللغات ولا في العقليات من الصفات والأفعال . وهو قول أكثر العلماء ، فيهم الحنفية والمالكية وأكثر الشافعية ، خلافًا لابن سريج من الشافعية وأهل اللغة ، مع أنهم جميعًا متفقون على امتناع جريان القياس في أسماء الأعلام والصفات[2] .

قال الغزالي في هذا الصدد : الحكم العقلي والاسمُ اللغويّ لا يَثْبت بالقياس ، فلا يجوز إثباتُ اسم الخمر للنبيذ ، والزنا للواط ، والسرقة للنَّبْش ، والخليط للجار بالقياس؛ لأن العرب تُسَمّي الخمرَ إذا حمضت خلًّا لحموضته ، ولا تُجْريه في كل حامض ، وتُسَمّي الفرس «أدْهَم» لسواده ولا تجريه في كل أسود ، وتسَمي القطع في الأنف جَدْعًا ، ولا تطرده في غيره[3] .

واحتجوا في ذلك بعدة أمور :

منها : قوله تعالى : ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ [4] ، فقد دلت هذه الآية على أن الأسماء كلها توقيفية ، فيمتنع في شيء منها أنْ يثبت بالقياس[5] .

ومنها : أن القياس إنما يجوز عند تعليل الحكم في الأصل ، وتعليل الأسماء غير

---

(1) المستصفى ج 2 ص 54 ، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص 301 ، وتيسير التحرير ج 4ص97، 98، وأصول الفقه للشيخ أبي زهرة 227 .

(2) المحصول ج 2ص 418 ، والمستصفى ج 2 ص 90 ، وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى ج 2 ص 209 ، والإحكام للآمدي ج1 ص 43 .

(3) المستصفى ج 2 ص 90 .

(4) سورة البقرة الآية (31) .

(5) المستصفى ج 2 ص 420 .

جائز ؛ لأنه لا مناسبة بين شيء من الأسماء وشيء من المسميات . وإذا لم يصح التعليل فإنه لا يصح القياسُ[1] .

أما أسماء الأعلام فإنها لا يَجْري فيها القياس بالاتفاق ؛ لكونها غير موضوعةٍ لمعانٍ موجبة لها ، والقياسُ لابُدّ فيه من معنى جامعٍ ، فإذا قيل – مثلاً – في حق بعض الأشخاص في هذ الزمان : هذا سيبويه ، وهذا جالينوس . فليس ذلك بطريق القياس في التسمية بل معناه : حافظ كتابِ سيبويه ، وعلمِ جالينوس ، وذلك من باب التجوُّز ، مثلما يقال : قرأتُ سيبويه ، والمراد به : كتابُ سيبويه .

وأما أسماء الصفات كالعالم والقادر فإنّ إطلاق الاسم فيها ثابتٌ بالوضع لا بالقياس ؛ لأنها واجبة الاطراد نظرًا لتحققِ معنى الاسم . فإنَّ مسمى العالم مَنْ قام به العلمُ ، وهو متحقق في حق كل مَنْ قام به العلم فكان إطلاق اسم العالم عليه ثابتًا بالوضع لا بالقياس ، وإنما الخلاف في الأسماء الموضوعة على مسمياتها مستلزمة لمعانٍ في محالها وجودًا وعدمًا ، وذلك كإطلاق اسم الخمر على النبيذ بواسطة مشاركته للمعتصر من العنب في الشدة المطربة التي تخمر العقل ، وكإطلاق اسم السارق على النباش بواسطة مشاركته للسارقين من الأحياء في أخذ المال على سبيل الخفية ، وكإطلاق اسم الزاني على اللائط بواسطة مشاركته للزاني في إيلاج الفرج المحرم[2] .

ومنها : أن وضع اللغات يُنَافِي جوازَ القياس ، فقد سَمَّوا الفرسَ الأسود أدهم ، ولم يسموا الحمار الأسود به ، وسَمّوا الفرسَ الأبيض «أَشْهَب» ولم يسموا الحمار الأبيض به ، وسموا صوتَ الفرس «صهيلاً» ، وصوت الحمار «نهيقًا» ، وصوت الكلب «نُباحًا» ، وصوتِ الضفادع «نقيقًا» ، وصوت الديكة «صياحًا» ، وصوت الحمام «هديلاً» ، وأيضًا سُميت القارورة بهذا الاسم من أجل الاستقرار ، وهذا المعنى حاصل في الأنهار والحياض وهي لا تُسَمَّى بذلك . والخمر إنما سُميت بهذا الاسم ؛ لأنها تخامر العقل ، ثم إن المخامرة حاصلة في الأفيون وغيره ولا يُسَمَّى خمرًا[3] .

---

(1) المحصول ج 2 ص 420 .

(2) الإحكام للآمدي ج 1 ص 43 ، وانظر أصول السرخسي ج 2 ص 156 ، وشرح المنار وحواشيه ص 769 .

(3) المحصول ج 2 ص 420 421 ، وأصول السرخسي ج2 ص 156 ، وشرح المنار وحواشيه ص 769 .

المسألة الثانية : ذهب أكثر الشافعية إلى جواز إجراء القياس في الأسباب . ومنع من ذلك أبو زيد الدبوسي ، وكذا الحنفية وهو اختيار الآمدي .

وصورة ذلك إثباتُ كون اللواط سببًا للحد ، بالقياس على الزنا ، ودليل ذلك أن الحكمة – وهي كونه إيلاجَ فرجٍ في فرجٍ مُشْتَهًى بالطبع – التي يكون الوصف سببًا بها ، هي الحكمة التي لأجلها يكون الحكم المرتب على الوصف ثابتًا ، وعند ذلك فقياس أحد الوصفين على الآخر في حكم السببية لابُدّ وأن يكون لاشتراكهما في حكمة الحكم بالسببية(1) .

قال الغزالي في ذلك : كل حكم شرعي أمكن تعليلُه ، فالقياسُ جارٍ فيه . وحكم الشرع نوعان : **أحدهما** : نفسُ الحكم . **والثاني** : نَصْبُ أسباب الحكم .

فلله تعالى في إيجاب الرجم والقطع على الزاني والسارق حكمان :

أحدهما: إيجاب الرجم. **والآخر** : نصب الزنا سببًا لوجوب الرجم . فيقال : وَجَب الرجم في الزنا لِعِلّة كذا . وتلك العلة موجودة في اللواط فنجعله سببًا وإنْ كان لا يُسَمى زنًا(2) .

ومما يدل على صحة هذا القول أيضًا : اتفاق عمر وعلي (رضي الله عنهما) على جواز قتل الجماعة بالواحد ، والشرع إنما أوجب القتلَ على القاتل ، والشريكُ ليس بقاتلٍ على الكمال ، لكنهم قالوا : إنما اقتص من القاتل لأجل الزجر وعصمة الدماء . وهذا المعنى يقتضي إلحاقَ المشارك بالمنفرد ، وكذلك جعل القتل بالمثقل سببًا لوجوب القصاص بالقياس على القتل بالمُحَدَّد ؛ إذ يجب القصاصُ بالجارح ؛ لحكمة الزجر وعصمة الدماء ، فالمثقل في معنى الجارح بالإضافة إلى هذه العلة . فهذه تعليلات معقولة في هذه الأسباب(3) .

هذا قول المجوزين ، أما غير المجوزين فقالوا : إنه لا يجوز إجراء القياس في الأسباب ، واحتجوا لذلك بأنه لابد للقياس من معنى جامع ، فإذا قِسْنَا اللواطة

---

(1) الإحكام للآمدي ج 3 ص 138 . (2) المستصفى ج 2 ص 91 .

(3) المستصفى ج 2 ص 92 ، والإحكام للآمدي ج 3 ص 129 ، والمحصول ج ٢ ص 411 ، والتبصرة في أصول الأحكام ص 444 - 446 .

على الزنا مثلاً في كونه سببًا للحد ، فإنه لابد أن نقول : إن الزنا سببٌ للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة ، ليمكن جَعْلُ اللواطة سببًا له أيضًا ، وحينئذٍ يكون الموجِبُ للحدّ المعنى المشتركَ ؛ فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين له ؛ لأن الحكم لما استند إلى المعنى المشترك استحال مع ذلك استنادُه إلى خصوصية كل واحد منهما فيلزم منه بطلانُ القياس ؛ لأن شرط القياس بقاءُ حكمِ الأصل ، ولم يَبْقَ في الزنا الذي هو الأصل حكمه ، وهو أن يكون سببًا للحد . وهذا بخلاف المجوزين ؛ إذ قالوا : القياسُ هو رَدّ الشيء إلى نظيره . وهذا يتحقق في الأسباب والشروط مثلما يتحقق في الأحكام . ولا معنى لقول النفاة بخروج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين للحد ؛ لأنّ الوصف الذي يوجب سببية الزنا للحد إذا كان مشتركًا لا يخرج الزنا مِنْ أن يكون موجبًا للحدِ ؛ لأن ذلك المعنى مُوجِبٌ للحدِّ بسببية الزنا[1] .

المسألة الثالثة : جريانُ القياس في الكفارات والحدود والتقديرات والرخص . وقد ذهب إلى ذلك أكثرُ العلماء ، خلافًا للحنفية[2] .

واحتج القائلون بجريان القياس فيما ذكر - وهم الشافعية والحنابلة والمالكية وآخرون - بكل من السنة والإجماع والمعقول :

أما السنة فوجهها تقرير النبي ﷺ لمعاذ في قوله : «أَجتهد رأيي» ؛ إذْ صَوَّبَه النبيُّ ﷺ مطلقًا من غير تفصيل وهو دليل الجواز ، وإلا لوجب التفصيل ؛ لأنه في مظنة الحاجة إليه (التفصيل) ، وتأخيرُ البيان عن وقت الحاجة ممتنعٌ .

وجملة القول أن الحديث لم يُفَرّق بين هذه الأحكام وبين غيرها ، ويدل على ذلك أيضًا أن القياس في معنى خبرِ الواحد ؛ لأن كل واحد منهما يقتضي الحكم من طريق الظن . ويجوز السهو والخطأ في كل واحد منهما . وإذا جاز إثباتُ هذه الأحكام بِخبر الواحد فإنه يجوز إثباتُها بالقياس .

---

(1) شرح المنار وحواشيه ص 810 ، وانظر المحصول ج 2 ص 421، 422 ، وشرح التلويح على التوضيح ج 2 ص 80 .

(2) الإحكام للآمدي ج 3 ص 136 ، والتبصرة في أصول الفقه ص 440 ، والمحصول ج 2 ص 424 .

أما الإجماع فوجهُه : أن الصحابة لما اشتوروا في حَدّ شارب الخمر ، قال علي (رضي اللّه عنه) : «إنه إذا شرب سَكِرَ وإذا سَكِرَ هَذَى وإذا هَذَى افترى فَحُدُّوه حَدَّ المفتري» فقاسه على حَدّ المفتري ، ولم ينقل عن أحدٍ من الصحابة في ذلك نكيرٌ ؛ فكان إجماعًا .

أما المعقول فهو أنّ القياس يَغْلب على الظن فجازَ إثباتُ الحدود والكفارات به ، وقياسًا على خبر الواحد[1] .

أما الحنفية فقالوا : لا يجوزُ إثباتُ الكفارات والحدود والتقديرات والرخص بالقياس .

وحجتهم في ذلك قولُه – عليه الصلاة والسلام – : «ادرءوا الحدود بالشبهات»[2] والقياسُ لا يفيد القطع ؛ فتحصل الشبهةُ . والحدودُ والكفاراتُ من الأمور المقدرة التي لا يمكن تَعَقُّل المعنى الموجِبْ لتقديرها . والقياسُ فرعُ تَعَقُّلِ علةِ حكم الأصل ، فما يُعْقل منها كقطع يد السارق لكونها جَنَتْ بالسرقة فَقُطعت ، فإن الشبهة في القياس – لاحتمالِه الخطأَ – تُوجب المنْعَ من إثباته بالقياس ، وكذا اختلاف تقديرات الكفارات ، فإنه لا يُعْقل كما لا تُعْقَل أعداد الركعات .

وأجيب عن ذلك بأنّ جريان القياس إنما يكون فيما يُعْقل معناه منها لا فيما لا يُعْقل ، فإنه لا خلافَ في عدم جريان القياس فيه كما في غير الحدود والكفارات ، ولا مَدْخَل لخصوصيتهما في امتناع القياس[3] .

المسألة الرابعة : ما كان طريقُه العادةَ والخِلْقة ، كأقلِّ الحيض وأكثره ، وأقلِّ النفاس وأكثرِه لا يجوز إثباتُه بالقياس ؛ لأن أسبابَها غيرُ معلومة ، لا قطعًا ولا ظاهرًا فَوَجَبَ الرجوعُ فيها إلى قول الصادق[4] .

* * *

(1) الإحكام للآمدي ج 3 ص 136 ، والتبصرة في أصول الفقه ص 440 .
(2) رواه ابن السمعاني في الذيل عن عمر بن عبد العزيز مرسلاً . حديث حسن . انظر الجامع الصغير للسيوطي ج 1 ص 52 .
(3) إرشاد الفحول ص 223 .
(4) المحصول ج 2 ص 426 .

الركن الرابع : العِلّة

العلة في اللغة بمعنى المرض . والجمع علل، نقول : اعتلّ : إذا مرض، واعتل : إذا تمسك بحجة ، وعللتُه عللاً : إذا سقيته السقية الثانية ، وعلّ يَعَلّ : إذا شرب[1] .

أما العلة في الاصطلاح فثمة خلافٌ في تعريفها ، فقد ذهب بعض العلماء في تعريف العلة إلى أنها المُعَرِّف ، أي : ما يكون دالّاً على وجود الحكم . وقالوا : العلل الشرعية كلها معرفات ؛ لأنها ليست في الحقيقة مؤثرةً بل إن المؤثر هو اللّه تعالى . وتدخل العلامة في تعريف العلة ، لكن الفرق بينهما ثابتٌ ؛ لأن الأحكام بالنسبة إلينا مضافةٌ إلى العلل كالملك إلى الشراء ، والقصاص إلى القتل . وليست الأحكامُ مضافةً إلى العلامات كالرجم إلى الإحصان ؛ وبذلك لابد من الفرق بين العلة والعلامة . وهي (العلامة) ما يُعْرَف به وجودُ الحكم من غير أن يتعلق به وجودُه ولا وجوبُه كالآذان للصلاة ، والإحصان للرجم .

وجملة القول : أن تعريف العلة بالمُعَرِّف للحكم ليس بمانعٍ لدخولِ العلامة فيه .

وعرفها بعضُهم بأنها المؤثر ، والمرادُ بالمؤثر : ما به وجودُ الشيء كالشمس للضوء ، والنار للإحراق . ورَدّ بعضهم تعريف العلة بالمؤثر ، بأنها (العلة) ليست في الحقيقة بمؤثرة ، بل إنّ العلل الشرعية كلها مُعَرِّفات ؛ لأن الحكم قديمٌ فلا يؤثر فيه الحادث .

والجواب عن ذلك أنّ الحكم المصطلح هو أثرُ حكم اللّه القديم . فإن إيجاب اللّه قديم ، والوجوبُ حادثٌ . فالمرادُ من المؤثر في الحكم ليس أنه مؤثرٌ في الإيجاب

---

(1) المصباح المنير ج 2 ص 77 .

القديم ، بل في الوجوب الحادث بمعنى أن اللّه تعالى رتب بالإيجاب القديمِ الوجوبَ على أمر حادث ، كالدلوك مثلاً فالمراد بكونه مؤثرًا أنّ اللّه تعالى حكم بوجوبِ ذلك الأثر بذلك الأمر[1] .

وعَرَّفَ أكثرهُم الصلةَ بأنها الباعث ، أي : ما يكون باعثًا للشارع على شرع الحكم ، كأن تقول : جئتك لإكرامك ، فالإكرامُ باعثٌ على المجيء ، والقتل العمد باعثٌ للشارع على القصاص صيانةً للنفوس ، على أنّ الباعث هنا ليس على سبيل الإيجاب .

وهذا احتراز عن مذهب المعتزلة فإن العلة عندهم تُوجِبُ على اللّه تعالى شَرْعَ الحكمِ على ما عُرِفَ أنّ فِعْلَ الأصلح للعباد واجب على اللّه تعالى عندهم ، بل إن الباعث ما اشتمل على حكمة مقصودة للشارع في شرعه الحكمَ لا على سبيل الإيجاب ، والمراد من الحكمة : المصلحة . والمراد من كونه مشتملاً على الحكمة : أنّ ترتب الحكم على هذه العلة فحصل للحكمة ؛ فإنّ العلة لوجوب القصاص مثلاً هو القتل العمد العدوان ، ولا يتصور اشتمالُه (الباعث) على الحكمة إلا بهذا المعنى ، وذلك من جَلْبِ نفعٍ للعباد أو دَفْعِ ضررٍ عنهم[2] .

ومن قول الحنفية والشافعية في بيان العلة أنها وَصْفٌ شُرِعَ الحكم عند وجوده ؛ وذلك لحصول الحكمة من جلب مصلحة أو تكميلها ، أو دفع مفسدة أو تقليلها ؛ سواء كان ذلك نفسيًا أو بدنيًا ، دنيويًا أو أخرويًا[3] .

وهذا التعريف دَلّ على أن الوصف المذكور لا يُفَارِق الحكمَ ، والحكمُ لا يفارِقُه ؛ لأن الحكم يدور على المصلحة التي بينها وبين الوصف تلازمٌ . ويلزم أيضًا أن يكون ذلك الوصف مظنة الحكمة . فالسفر مثلاً مظنة المشقة ، وشُرِعَ القصر

---

(1) شرح التلويح على التوضيح ج 2 ص 62 ، وانظر المحصول ج 2 ص 305 ، وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى ج 2 ص 213 ، وإرشاد الفحول ص 207 .

(2) شرح التلويح على التوضيح ج 2 ص 62، 63 ، والإحكام للآمدي ج 3 ص 17 ، والمحصول ج 2 ص 306.

(3) تيسير التحرير ج 3 ص 302 .

الذي هو الحكم الخاص مع السفر يحصل به مصلحة دفع المشقة . وصيغ العقود والمعاوضات مظنة الرضى بخروج المتعاقدين إلى البدل ، وذلك بأن يصير خروج مملوك كل من المتعاقدين وسيلة لدخول ملك الآخر في ملكه ، أو بخروج مملوك أحدهما لا إلى بدل وتحمل المنة من الآخر في الهبة ، والرضى المذكور مظنة حاجة المتعاقدين إلى الخروج من الطريقين ، أو من أحدهما والمنة من الآخر ، فشرع الرضى سببًا لملك البدل ، وشرع حِلّ البدل مع الرضى لمصلحة دفع الحاجة المذكورة . وكون ما شرع الحكم عنده لحصول الحكمة يعني اشتمال الوصف على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم . أما نفس الوصف فهو غير مشتمل لذلك ؛ إذ الإسكار الذي هو علة حرمة الخمر مثلاً لا يشتمل على الحكمة المقصودة وهي حفظ العقول من شرع الحكم الذي هو التحريم بل على ذهاب العقل[1] .

أسماء العلة الشرعية

العلة الشرعية لها أسامٍ كثيرةٌ ذكرها البزدوي فقال هي : السبب ، والأمارة ، والداعي ، والمستدعي ، والباعث ، والحامل ، والمناط ، والدليل ، والمقتضي ، والموجب ، والمؤثر . وقال في التحرير : هي العلامة ، والمعرف . وقيل : هي مجردُ أمارةٍ وعلامةٍ نَصَبَها الشارعُ دليلاً على الحكم[2] .

شروط العلة

ثمة شروط للعلة ، وهي موضعُ خلافٍ وتفصيلٍ للعلماء نعرض له في هذا البيان :

الشرط الأول : أن تكون العلةُ مؤثرةً في الحكم ، فإن لم تؤثر فيه فلا يجوز أن تكون علةً ؛ وهو قول جماعة من الأصوليين .

ويراد بالتأثير المناسبة .

وذكر في معنى كون العلة مؤثرةً في الحكم ؛ هو أنْ يغلب على ظن المجتهد أن

---

(1) تيسير التحرير ج 3 ص 303 .

(2) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص 312 .

الحكم حاصلٌ عند ثبوتها لأجلها دون شيء سواها . وقيل : معناه أنها جالبة للحكم ومُقْتَضية له[1] .

الشرط الثاني : أن تكون العلة (علة حكم الأصل) بمعنى الباعث ، لا أمارة مجردة ، ومعنى ذلك أن تكون العلة مشتملةً على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم به من تحصيل مصلحة أو تكميلها ، أو دفع مفسدة أو تقليلها ؛ لأنها لو كانت مجرد أمارة لم تكن لها فائدة إلا تعريف الحكم ، والحكم في الأصل معروفٌ بالخطاب لا بالعلة المستنبطة منه .

على أن علة الأصل مُستنبطة من حكم الأصل ومتفرعة عنه ، فلو كانت العلةُ معرّفةً لحكمِ الأصل ، لكان الأصل متوقفًا عليها ومتفرعًا عنها فيلزم الدَّوْرُ ، وهو ممتنع[2] .

الشرط الثالث : أن تكون العلة وَصفًا ظاهرًا منضبطًا في نفسه حتى تكون ضابطًا للحكمة وليست حكمة مجردة عن الضابط ؛ وذلك لخفائها (الحكمة) كالرضا في التجارة ، فَنِيطَ ذلك بصيغ العقود ؛ لكونها ظاهرةً منضبطة ، أو لعدم انضباطها كالمشقة . فلو وجدت حكمة مجردة وكانت ظاهرةً بنفسها منضبطة بحيث يمكن اعتبارها ومعرفتها ، فإنه يجوز اعتبارُها ورَبْطُ الحكمِ بها على الأصح ؛ لأننا نعلم قطعًا أنها هي المقصودة للشارع .

أما إذا كانت الحكمةُ خفيةً مضطربةً غَيْرَ منضبطةٍ ، فإنه يمتنع التعليل بها لثلاثة أوجه :

الوجه الأول : أنّ الحكمة إذا كانت خفيةً مضطربة مختلفةً باختلاف الصور والأشخاص والأزمان والأحوال - فإنه لا يمكن معرفةُ ما هو مناط [3] الحكم منها

---

(1) إرشاد الفحول ص 207 .

(2) حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج 2 ص 213 ، والاحكام للآمدي ج 3 ص 19 ، وشرح التلويح على التوضيح ج 2 ص 62 ، والمحصول ج 2 ص 306 ، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص 312 .

(3) مناط : متعلق ، ناط الشيء : علقه . انظر مختار الصحاح ص 685 .

والوقوف عليه إلا بِعُسْرٍ وحَرَج . ودَأْبُ الشارع – فيما هذا شأنُه – على ما ألفناه منه إنما هو رد الناس فيه إلى المظان الظاهرة الجلية ؛ دَفْعًا للعُسْرِ عن الناس والتخبط في الأحكام ؛ ولهذا فقد قضى الشارعُ بالترخص في السفر دفعًا للمشقة المضبوطة بالسفر الطويل ، ولم يعلقها بنفس المشقة ؛ لأنها مما تَضطرب وتَخْتلف ؛ ولهذا فإنه رَخَّصَ للملك المُرَفَّه في السفر ، وإن كان في غاية الراحة والدعة ، ولم يُرَخِّصْ لصاحبِ الصنعة الشاقة في الحضر ؛ لأن ذلك مما يختلف ويضطرب .

الوجه الثاني : أن الإجماع منعقدٌ على صحة تعليل الأحكام بالأوصاف الظاهرة المنضبطة المشتملة على احتمال الحكم ، وذلك كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان ؛ لحكمة الزجر وتعليل صحة البيع بالتصرف الصادر من الأهل في المحل لحكمة الانتفاع ، وتعليل تحريم شرب الخمر وإيجاب الحدّ به ؛ لحكمة دفع المفسدة الناشئة منه ونحو ذلك . ولو كان التعليل بالحكمة الخفية مما يصح لما احتيج إلى التعليل بضوابط هذه الحكم والنظر إليها ؛ لعدم الحاجة إليها ، ولما في ذلك من زيادة الحرج بالبحث عن الحكمة .

الوجه الثالث : أن التعليل بالحكمة المجردة إذا كانت خفيةً مضطربة مما يفضي إلى العُسْر والحرج في حقّ المكلَّف بالبحث عنها والاطلاع عليها . والحرجُ منفيٌّ بقوله تعالى : ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾[1] .

الشرط الرابع : أنْ لا يُعَارِضها من العلل ما هو أقوى منها . ووجه ذلك أن الأقوى أحَقُّ بالحكم كما أن النصَّ أحقُّ بالحكمِ من القياس[2] .

الشرط الخامس : وفيه مقدمة فنقول : يجوز تعليل الحكم الثبوتي بالثبوتي ، كالتحريم بالإسكار ، وكذلك يجوز تعليل الحكم العَدمي بالعدمي ، وذلك كعدم نفاذ التصرف بعدم العقل ، وكذلك تعليل العدمي بالوجودي كعدم نفاذ التصرف

(1) الإحكام للآمدي ج 3 ص 18، 19 ، وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى ج 2 ص 213، 214 ، وشرح التلويح على التوضيح ج 2 ص 63 .
(2) إرشاد الفحول ص 207 .

بالإسراف . وأما عكسه وهو تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي ، فهذا موضعُ الخلافِ ، فقد ذهب ابنُ الحاجبِ والآمديُّ وآخرون من الشافعية إلى أنه لا يجوز تعليلُ الحكمِ الوجودي بالعدمي فاشترطوا بذلك أن لا يكون العدم علةً للوجودي .

وقالوا في احتجاجهم لذلك : العلة هي الأمر المناسب لمشروعيةِ الحكم أو هي مظنة المناسب ، فإن العلة باعثٌ ، والباعثُ منحصرٌ في المناسب ومظنته . أما العدم المطلق فظاهر أنه ليس مناسبًا ولا مظنة المناسب ، بل إن نسبته إلى جميع المحال والأحكام سواء ؛ وبذلك يمتنع التعليل بالعدم .

والحنفية كذلك لا يُجَوزون التعليلَ بالعدم مطلقًا ؛ سواء كان الحكم وجوديًا أو عدميًا ، والدليل المذكور سابقًا يصلح للحنفية في نفيهم التعليلَ بالعدم مطلقًا .

وذهب آخرون إلى الجواز ، أي : جواز تعليل الحكم الوجودي بالعدمي ، وعللوا الجوازَ باشتمالِ العدم على المصلحة ، وذلك كعدم الإسلام فإنه مشتمل على إضافة مصلحة التزامية بالقتل ؛ وذلك بسبب الخوف من القتل فيلتزم العبد الإسلام بأنْ لا يرتد ، أو يَرْجع إلى الإسلام بعد ارتداده ثم يلازمه إذا علم أنّ عدم الإسلام علةٌ للقتل ؛ وبذلك فإنه يجوز التعليلُ بالعدم مطلقًا[1] .

الشرط السادس : أن لا يتأخر ثبوتُ العلة عن حكم الأصل . وإذا تأخر ثبوتُها ، فإنه يثبت حكم الأصل بلا باعثٍ ، ويثبت أيضًا أنه لم يشرع الحكم لأجل تلك العلة المتأخرة .

ومثال تأخر العلة عن حكم الأصل : تعليل نجاسة المحل الذي أصابه عرقُ الخنزير بأنه (عرقه) مستقذر .

والتعليل بالاستقذار في الأصل فرعُ تعليلِ نجاسةِ اللعاب بالاستقذار ؛ لأن العرق من حيث النجاسة مقيسٌ على اللعاب ، وهو متأخر عنها .

---

(1) حاشية التفتازاني ج 2 ص 214 ، وإرشاد الفحول ص 208 ، وتيسير التحرير ج 4 ص 4، 5 ، والإحكام للآمدي ج 3 ص 21 ، والتبصرة في أصول الفقه ص 456 .

ومثال آخر وهو تعليل إثبات الولاية للأب على الصغير الذي عرض له الجنون بالجنون ، فإن الولاية ثابتة قبل عروض الجنون .

واعتبار هذا الشرط قال به أكثر العلماء واختاره الآمدي وقال : المختار امتناعُه ؛ وذلك لأن علة حكم الأصل إما أن تكون بمعنى الباعث أو بمعنى الأمارة المعرِّفة له .

فإن كان الأول فيلزم من تأخر العلة عن الحكم في الوجود أن يكون الحكم ثابتًا قبل ذلك ، إما لا بباعث أو بباعث غير العلة المتأخرة عنه ؛ لاستحالة ثبوت الحكم بباعثٍ لا تحقُّقَ له مع الحكم .

وإن كان الثاني فهو ممتنع لوجهين :

الأول : ما بينَّاه من امتناع كونِ العلة في الأصل بمعنى الأمارة .

الثاني : أنها - وإنْ كانت بمعنى الأمارة - فإنما هو تعريفٌ في الحكم ، وقد عرف قبلها ، ضرورة سَبْقِه في الوجود عليها ، وتعريفُ المعروفِ محالٌ[1] .

الشرط السابع : أن لا تكون العلة قاصرةً على الأصل ، وهو قول الحنفية ، خلافًا لسائر الفقهاء ؛ إذ قالوا بصحتها ، ومثال ذلك تعليل حرمة الربا في النقدين بجوهريتهما ، أي : كونهما جوهرين متعينين لثمنية الأشياء في تعليل حرمة الربا فيهما . فإنه وصف مقصور عليهما عند الحنفية .

واحتجوا بأنه لو توقف صحة العلة على تعدِّيها لزم الدَّوْرُ ؛ لتوقُّف تعديها . على صحتها إجماعًا . وأجيب عن ذلك بأنه دور غير تام ؛ لأنه دور معية حاصلة التلازم وليس تقدم كل منهما على الآخر بالذات كتوقف كل من المضافين على الآخر ، ومعنى ذلك أن العلة لا تكون إلا متعدية ، والمتعديةُ لا تكون إلا علةً .

وقالوا أيضًا : لا فائدة في العلة القاصرة ؛ لانحصارِ فائدة العلة في إثبات الحكم بها في الفرع وهو مُنْتَفٍ ، وما لا فائدةَ فيه لا يصح شرعًا ولا عقلاً[2] .

---

(1) تيسير التحرير ج 4 ص 30 ، وإرشاد الفحول ص 208 ، والإحكام للآمدي ج 3 ص 48 .

(2) تيسير التحرير ج 4 ص 6 ، والإحكام للآمدي ج 3 ص 29 ، وحاشية التفتازاني ج 2 ص 217 ، وتخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص 8 .

وذهب أكثر أهل العلم إلى صحة العلة القاصرة ، وهو قول الشافعية والمالكية وأحمد والمعتزلة وأكثر الفقهاء والمتكلمين ، فقد قالوا : العلة القاصرة يصح التعليل بها . واحتجوا بالقول : إن الظن حاصلٌ بأنّ الحكم لأجلِ العلة القاصرة ؛ لأنه المفروض ، وهو معنى صحة التعليل بها بدليل صحة المنصوص عليها بالاتفاق ، وإن لم يُفِدِ النصُّ إلا الظنَّ فلو كان معنى التعليل القطعَ بأن الحكم لأجلها لما جاز ذلك أيضًا .

وأجيب عن ذلك بأنا لا نسلم أن الحكم في الأصل عُرِف بغير العلة بل عُرِف بالعلة . والنصُّ دل على كونه دليلاً ، فإذا قال : جوهر الثمن ربوي فقد عرف كون النقدين ربويين بكون الربوية معللة بجوهرية الثمن ، والنص دليل الدليل .

وقالوا أيضًا : لا نسلم حَصْرَ الفائدة في معرفة الحكم ، بل ثمة فائدةٌ أخرى وهي معرفة الباعث المناسب ، فإنّ الحكم إذا عرف كذلك كان أقربَ إلى القبول والإذعانِ من التعبد المحض .

والجواب عن قول الحنفية : أن تعدية العلة إلى الفرع موقوف على صحة العلة نفسها ، فلو كانت صحتها متوقِّفةً على تعديتها كان ذلك دَوْرًا - أجابوا بأنّ صحة العلة ، وإن كانت مشروطةً بوجودها في غير محل النص ، فوجودُها غيرُ متوقف على صحتها في نفسها فلا دور . وإن سلمنا توقُّفَ التعدية على الصحة وتوقُّف الصحة على التعدية ، فإنما يلزم الدور إن كان ذلك التوقف مشروطًا بتقدم كل واحد من الأمرين على الآخر ، وأما إذا كان ذلك بجهة المعية كما توقف كل واحد من المضافين على الآخر ، فلا دَوْرَ[1] .

الشرط الثامن : أن لا تخالف نصًّا ، أي : أن لا تُفيد العلة في الفرع حكمًا يخالف نصًّا . ومثال ذلك : اشتراط التمليك في طعام الكفارة المستفاد من قوله تعالى : ﴿ فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطۡعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ﴾[2] ، كاشتراطه في الكسوة المستفاد من قوله تعالى : ﴿ أَوۡ كِسۡوَتُهُمۡ ﴾ فإنه لا يقال : كساه إلا إذا ملكه بخلاف

---

(1) الإحكام للآمدي ج 3 ص 29، 30 ، وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى ج 2 ص 218 ، وتيسير التحرير ج 4 ص 6 .

(2) سورة المائدة الآية (89) .

«أطعمه» فإنه يقال إذا أباحه له . وإثبات الاشتراط في الفرع الذي بَنَوْا عليه الإطعام قياسًا على الكسوة ، مخالفٌ لعمومِ الإِطعام[1] .

الشرط التاسع : أن تكون العلةُ مطردةً ، أي : كلما وُجدت العلة وُجد الحكم . وعدمُ الحكم يُسَمى نقضًا . وهو أن يوجد الوصف الذيَ يُدَّعَى أنه علة في محل ما مع عدم الحكم فيه وتخلفه عنها .

وقد اختلفوا في جواز النقض – تخلف الحكمِ مع وجود العلة – أي : في كونه (النقض) غير قادح في العِلِّيّة فيبقى معه ظَنُّ العِلِّيَّة ، وذلك على مذاهب :

أولها : الجواز مطلقًا .

ثانيها : عدم الجوازِ مطلقًا .

ثالثها : الجواز في العلة المنصوصة لا المستنبطة .

رابعها : الجواز في العلة المستنبطة بمانعٍ أو عدم شرط دون العلة المنصوصة .

خامسها : الجواز في ِالعلة المستنبطة ولو بلا مانعٍ أو عدم شرط دون المنصوصة[2] .

وفي جملة ذلك يقول الفيروزابادي : الطردُ والجريان[3] شرط في صحة العلة ، وليس بدليل على صحتها ، ومن أصحابنا من قال : طردُها وجريانها يدل على صحتها ، وهو قول أبي بكر الصيرفي . واحتج على ذلك بقوله : لنا : هو (الطرد والجريان) أن العلة هو المعنى المقتضي للحكم في الشرع . مأخوذ من قولهم في المرض : إنه علة ؛ لأنها تقتضي تَغَيُّرَ حال المريض ولا نعلم كونها مقتضيةً للحكم بمجرد الطرد ؛ لأنه قد يطرد مع الحكم ويجري معه ما ليس بعلة فلم يكن ذلك دليلاً على كونه علة ، ولأن الطردَ فِعْلُ القائس ؛ لأنه يزعم أنه يطرد ذلك حيث

---

(1) تيسير التحرير ج 4 ص 32 .

(2) حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى ج 2 ص 218 ، وانظر إرشاد الفحول ج 2 ص 207 .

(3) يراد بالطرد – كما عرفه الرازي – الوصف الذي لم يعلم كونه مناسباً ولا مستلزماً للمناسب إذا كان الحكم حاصلاً مع الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع . فهذا هو المراد من الاطراد والجريان . انظر المحصول للرازي ج 2 ص 355 .

وُجِدَ ولا يتناقض ، وفعله لا يدل على أحكام الشرع ولأنّ الجريان فرعُ العلةِ وموجبها ، فلا يجوز أن يجعل دليلاً على صحتها ؛ لأن الدليل يجب أن يتقدم المدلول عليه[1] .

الشرط العاشر : أن تكون حكمتُها مطردةً ، فقد شرط قوم في علة الحكم إذا لم تكن حكمة ، بل مَظِنَّة حِكْمة أن تكون حكمتُها مطردةً ، أي : كلما وجدت الحكمة وجد الحكم . فإذا وجدت في محلٍّ بدون العلة ولم يوجد الحكم فيه سُمّي «كَسْرًا» ، ويُعَبر عنه بأن الكسر يُبْطِل العِلّيةَ .

ومثاله : ما لو قال الحنفي في مسألة العاصي بسفره إنه مسافر، فوجب أن يترخص في سفره كغير العاصي في سفره ، وذكر مناسبة السفر بما فيه من المشقة . فقال المعترِضُ : ما ذكرتَه من الحكمة وهي المشقة مُنْتَقضة ، فإنها (المشقة) موجودةٌ في حق الحمال وأربابِ الصنائع الشاقة في الحضر ، وكذا ضرب المعاوِل وما يوجب القربَ من النار في ظهيرة القيظ في البلد الحار ، ومع ذلك فإنه لا رخصة .

وأكثر العلماء على أن ذلك غيرُ مُبْطِلٍ للعلة . ووجه ذلك : أن الكلام إنما هو مفروض في الحكمة التي ليست منضبطةً بنفسها بل بضابطها ، وعند ذلك لا يخفى أنّ مقدارها مما لا ينضبط بل هو مختلف باختلاف الأشخاص والأزمان والأحوال . ومن شأن الشارع في مثل ذلك أن يَرُدَّ الناسَ إلى المظانِّ الظاهرة الجلية ؛ دفعًا للعُسْرِ عن الناس والتخبط في الأحكام ، وعلى هذا فإنه يمتنع التعليلُ بها دون ضابطها . وإذا لم تكن علةً فلا معنى لإِيرادِ النقض عليها[2] .

قال التفتازاني على مختصر ابن الحاجب في الاحتجاج لذلك : العلة هو السفر ولم يرد النقضُ عليه فَوَجَبَ العمل به . بيان أنّ العلة : السفرُ ، هو أنه ، وإن كان المقصود المشقة لكنها يَعْسُر ضَبْطُها لاختلافِ مراتبها بحسب الأشخاص

(1) التبصرة في أصول الفقه ص 460 .

(2) الإحكام للآمدي ج 3 ص 39 ، وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى ج 2 ص 223 ، وإرشاد الفحول ص 207 ، والمستصفى ج 2 ص 94 .

والأحوال . وليس كل قَدْرٍ منها يوجب الترخص وإلا سقطت العباداتُ . وتعيينُ القدر منها الذي يُوجبه مُتَعَذّرٌ فضبطت بوصف ظاهر منضبط هو السفر فَجُعِلَ أمارةً لها ولا معنى للعلة إلا ذلك [1] .

الشرط الحادي عشر : الانعكاسُ ، أو العكس . وقد أثبته جماعةٌ ، ونفاه الأكثرون وفيهم الشافعية والمالكية والحنفية والمعتزلة[2] .

أما العكس في اللغة فهو رَدُّ أولِ الأمر إلى آخره ، وآخره إلى أوله ، يقال عكست البعير : إذا شددت عنقه إلى إحدى يديه وهو باركٌ ، وعكسته عن أمره : مَنَعْتُه ، وكلامٌ معكوسٌ : مقلوب غير مستقيم في الترتيب أو في المعنى[3] .

وهو في اصطلاح الحكماء : عبارة عن جَعْلِ اللازِم ملزومًا ، والملزوم لازمًا مع بقاء كيفية القضية بحالها من السلب والإيجاب .

وأما في اصطلاح الفقهاء والأصوليين . فيُطْلق العكس باعتبارين :

أولهما : مثل قول الحنفي : لما لم يجب القتلُ بصغيرِ المُثَقَّل لم يجب بكبيره ، بدليل عكسه في المحدَّد . وهو أنه لما وجب بكبير الجارح وَجَب بصغيره ، وهو باطل ، فإنه لا مانع من ورود الشارع بوجوب القصاص بكل جارح وإن تخصص وجوبه في المثقل بالكبير منه .

وثانيهما : انتفاء الحكم عند انتفاء العلة ، والعكس بهذا الاعتبار هو المقصود بالخلاف ههنا . والقول الراجح في ذلك هو التفصيل ، وهو أن جنس الحكم المعلل ، إما أن لا يكون له سوى علة واحدة ، أو أنه مُعَلل بعللٍ في كل صورة بعلة ، فإن كان الأول ، وذلك كتعليل جنس وجوب القصاص في النفس بالقتل العمد العدوان ، فإنه ليس له علة سواه – فلا شك في لزوم انتفائه عند انتفاء علته .

وإن كان الثاني ، كما في تعليل إباحة الدم بالقتل العدوان ، والردة عن الإسلام ، والزنا في الإحصان ، وقطع الطريق ، وكذلك تعليل نقض الوضوء بالمسّ

---

(1) حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى ج 2 ص 222 .

(2) المصباح المنير ج 2 ص 74، 75 .

(3) الإحكام للآمدي ج 3 ص 42، 43 ، وانظر حاشية التفتازاني ج 2 ص 224 .

واللمس والبول والغائط فلا شك أنه لا يلزم من انتفاء بعض هذه العلل نَفْيُ جنسِ الحكم لجواز وجود علة أخرى ، وإنما يَلزم نَفْيُه بتقديرِ انتفاءِ جميعِ العلل[1].

أنواع العلة

ثمة أنواع للعلة نعرض لها في هذا البيان ، وتلكم هي الأنواع :

النوع الأول : التعليل بالمحلّ . قال الرازي في ذلك : إن جوزنا أن تكون العلة قاصرة جوزناه ، وذلك كتعليل الخمر بكونه خمرًا ، أو تعليل البُرّ يحرم فيه الربا لكونه بُرًّا .

والعلة القاصرة هي العلةِ التي لا توجد في غير محل النص ، وذلك كوصف البر والخمر ، إذا قلنا : إن الخمر خاص بما عصر من العنب على صورة خاصة .

على أن الخلاف في العلة القاصرة هو مع الحنفية إذ منعوها، وأجازها الجمهور.

والفرق بين المحل والعلة القاصِرة من حيث الصورة والمعنى لا من حيث جواز التعليل ، أن العلة القاصرة قد تكون وصفًا اشتمل عليه محلُّ النص لم يوضع اللفظ له ، والمحل ما وضع اللفظ له . وذلك كوصف البُرِّيَّة – بضم الباء – في البُرّ (القمح) ، فإذا قلنا بتحريم الربا في البر لعلةٍ لا توجد في غيره – كأن تكون ملاءمة خاصة – فهذه علة قاصرة لا محل ، أما وصف البرية بما هي برية فهو المحل[2].

النوع الثاني: التعليل بالحكمة إذا لم يكن الوصف منضبطًا، وفي ذلك خلاف.

والحكمة هي التي من أجلها صار الوصفُ علةً ، كذهاب العقل الموجب لجعل الإسكار علةً . ومن التعليل بالحكمة «اختلاطُ الأنساب» ، فإنه سببُ جَعْلِ وَصْفِ الزنا سببًا لوجوب الجلد ، وكضياع المال الموجب لِجَعْلِ وصفِ السرقة سببًا للقطع .

---

(1) انظر المرجع السابق.

(2) شرح تنقيح الفصول ص 405، 406 ، وانظر حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى ج 2 ص 217 .

وقد بينَّا سابقًا أنّ من شروط العلة أن تكون وصفًا ظاهرًا منضبطًا في نفسه حتى تكون ضابطًا للحكمة لا حكمة مجردة ؛ وذلك لخفائها كالرضا في التجارة فَنِيطَ بصيغ العقود ، لكونها ظاهرةً منضبطة ، أو لعدم انضباطها كالمشقة فإنّ لها مراتب لا تُحْصَى ، وتختلف باختلاف الأحوال والأشخاص اختلافًا عظيمًا . ثم ليس كل مرتبة مناطًا ولا يمكن تعيينُ مرتبةٍ منها إذ لا طريقَ إلى تمييزها بذاتها وضبطها في نفسها فَنِيطَتْ بالسفر ، فلو وُجدت حكمة مجردة وكانت ظاهرةً بنفسها ، مُنْضبطةً ، بحيث يمكن اعتبارها ومعرفتها - جاز اعتبارُها ورَبْطُ الحكمِ بها على الأصح ؛ لأننا نعلم قطعًا أنها هي المقصودة للشارع . وقيل : لا يجوز[1] .

واحتج المجوِّزون بأنّ الوصف إذا جار التعليل به فأولى بالحكمة ؛ لأنها أصلُه وأصل الشيء لا يُقْصر عنه ، ولأنها نفسُ المصلحة والمفسدة وحاجات الخلق . وهذا هو سبب ورود الشرائع ، فالاعتماد عليها أولى من الاعتماد على الفرع .

واحتج المانعون بأنه لو جاز التعليلُ بالحكمة لما جاز التعليلُ بالوصف ؛ لأن الأصل لا يُعْدَل عنه إلى فرعه إلا عند تَعَذُّرِه . والحكمةُ ليست متعذرةً فلا يجوز العدولُ عنها .

ومتى عُلل بها سقط التعليلُ بالوصف ، فظهر أنه لو صح التعليل بالحكمة لامتنع التعليل بالوصف ، لكن المنع من التعليل بالوصف خلافُ إجماعِ القائسين ، ولأنه لو جاز التعليلُ بالحكمة للزم تخلُّفُ الحكم عن عِلَّتِه وهو خلافُ الأصل .

ومثال ذلك : أنه إذا كانت الحكمة في وصف الزنا اختلاط الأنساب ، فإذا أخذ رجلٌ صبيانًا صغارًا وفرَّقهم إلى حيث لم يَرَهُمْ آباؤهم حتى صاروا رجالاً ولم يَعْرفهم آباؤهم فاختلطت أنسابهم حينئذ - فإنه ينبغي أن يجب عليه حَدُّ الزنا ؛ لوجود حكمة وَصْفِ الزنا . لكن ذلك خلافُ الإجماع .

وبذلك لو جاز التعليل بالحكمة للزم النقضُ وهو خلاف الأصل . فلا يجوز التعليل بالحكمة[2] .

---

(1) شرح تنقيح الفصول ص 406 ، وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى ج 2 ص 214 .

(2) شرح تنقيح الفصول ص 406، 407 .

النوع الثالث : التعليل بالعدم ، فإنَّ عَدَمَ العلةِ علةٌ لعدمِ المعلول . ذهب إلى ذلك كثير من أهل العلم ؛ إذ قالوا : يجوز تعليل الحكم الوجودي بالعدمي ، خلافًا لآخرين قالوا : لا يجوز التعليل بالعدم ، وهو قول ابن الحاجب والآمدي وبعض الشافعية ، وكذا الحنفية لا يُجَوّزون التعليلَ بالعدم مطلقًا[1].

واحتج المانعون بأن العدم نَفْيٌ محضٌ لا تمييزَ فيه ، وما لا تمييز فيه لا يمكن جَعْلُه علةً ، فإن العلة فرعُ التمييز ، ولأن العلة وصفٌ وجودي ؛ لأنها نقيض أن لا علية ، المحمولة على العدم ، وأنْ لا علية عدمٌ . فتكون العلةُ وجوديةً ، والوصف الوجودي لا يقوم بالعدم ولا المعدوم .

والجواب عن ذلك أن العدم الذي يقع التعليل به لابُدّ أن يكون عدم شيء بعينه ، فهو عدمٌ متميز فيصح التعليلُ به ، كما تقول : عدم علة التحريم علة الإباحة في جميع موارد الشريعة ؛ لأن الإسكار علةُ التحريم والتنجيس ، فإذا عدم ثبت التطهير والإباحة[2] .

وأورد الرازي جملة احتجاجات للمانعين من أن العدم يَصْلح للعلية من عدة وجوه مع الإجابة عن كل وجه ، وتلكم هي الوجوه :

الوجه الأول : أن العلية مناقضة للَّاعلية المحمولة على العدم ، فاللَّاعِليةُ عدميةٌ ، والعلية ثبوتية .

وأجيب عن ذلك بأن ما ذُكر من الدلالة على أنّ العلية صفة ثبوتية ، معارَض - بفتح الراء - بدليل آخر ، وهو أنها لو كانت ثبوتيةً لكانت من عوارض ذات العلية فكانت مفتقرة إلى تلك الذات وكانت ممكنة ، وكانت مفتقرة إلى العلة ، فكانت عليةُ العلةِ لتلك العلة زائدةً عليها ؛ ولزم بذلك التسلسل .

الوجه الثاني : أن العلة لابد وأنْ تتميَّزَ عما ليس بعلةٍ ؛ سواء أُريد بها المؤثر أو

---

(1) شرح تنقيح الفصول ص 407 ، وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى ج 2 ص 214 ، وإرشاد الفحول ص 208 ، وتيسير التحرير ج 4 ص 5 ، والإحكام للآمدي ج 3 ص 21 ، والتبصرة في أصول الفقه ص 456 .

(2) شرح تنقيح الفصول ص 407 .

المُعَرِّف أو الداعي ، والتمييز عبارةٌ عن كون كل واحد من المتميزين مخصوصًا في نفسه بحيث لا يكون تَعَيُّنُ هذا حاصلاً لذلك ، ولا تعين ذلك حاصلاً لهذا . وهذا غير معقول في العدم الصرف ؛ لأنه نَفْيٌ محض .

وأجيب عن ذلك بأنّا نسلم أنه لابد وأن تكون العلةُ متميزةً عما ليس بعلة ، لكن لا نسلم أن التميز يستدعي كونَ المتميِّز ثبوتيًا ؛ فإنَّ عَدَمَ أحدِ الضدين عن المحل يُصَحِّح حلولَ الضد الآخر فيه ، وعدمُ ما ليس بضدٍّ ليس كذلك ، وأيضًا عدمُ اللازم يقتضي عدمَ الملزوم ، وعدم ما ليس بلازمٍ لا يقتضي ذلك ، فحصل الامتيازُ في العدمات .

الوجه الثالث : أن العدم إما أن يكون عاريًا عن النسبة من كل الوجوه ، أو لا يكون .

فإن كان الأول لم يكن له اختصاصٌ بذاتٍ دون ذاتٍ ، وبوقتٍ دون وقت ، فلا يجوز جَعْلُه علةً لحكم معين في وقت معين وفي شخص معين . وإن كان له انتساب بوجه ما ، كان ذلك الانتساب أمرًا ثبوتيًا ؛ فيلزم وَصْفُ العدم بالوجود ، وهذا محال .

وأجيب عن ذلك بأن العلة عدم مخصوص .

الوجه الرابع : أن المجتهد إذا بحث عن علة الحكم فإنه لا يجب عليه سَبْرُ الأوصافِ العدمية ؛ لأنها غيرُ متناهية ، مع أنه يجب سَبْرُ كلِّ وصفٍ يمكن كونُه علةً ، وذلك يدل على أن الوصف العدمي لا يصلح للعلية .

وأجيب عن ذلك بأنّا لا نُسَلِّم أن المجتهد لا يبحث في السبر والتقسيم عن الأوصاف العدمية . سَلَّمنا ذلك ، لكنْ ذلك التكليفُ أُسْقط لِتعذُّرِه ؛ لأن العدمات غيرُ متناهية .

الوجه الخامس : قوله تعالى : ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾[1] ، والعدمُ نفي محض فلا يكون من سَعْيه ، فوجب أن لا يترتب عليه حكمٌ . والامتناع عن

---

(1) سورة النجم الآية (39) .

الفعل عبارةٌ عن أمرٍ يفعله الإنسان فيترتب عليه عدم ذلك الشيء ؛ فثبت أن الامتناع ليس عدمًا محضًا .

وأجيب عن ذلك بأنَّا نَعْلم بالضرورة ، كونَنَا مكلَّفين بالامتناع ؛ فدلّ ذلك على أن العدم قد يكون متعينًا ، ولو كان الامتناعُ عبارةً عن فعلٍ يترتب عليه العدمُ ، لكان الممتنعُ عن الفعل فاعلاً ، وهذا محال [1] .

النوع الرابع : التعليل بالحكم الشرعي للحكم الشرعي ، وذلك كقولنا : هذا نجسٌ ؛ فيحرم . فذان حكمان شرعيان هما : الحكمُ بالنجاسة ، والحكمُ بالتحريم . وقد علل أحدهما بالآخر ، وهو التحريم من أجل النجاسة .

وحجة المجوزين لذلك : أن علل الشرع مُعَرِّفات . فإن للشارع أن ينصب حكمًا على حكم آخر ، مثلما ينصب النجاسةَ التي هي حكمٌ شرعيٌ على تحريم البيع أو الأكل الذي هو حكم شرعي أيضًا[2] .

واحتج المانعون لذلك بقولهم : لا نُسَلم أنّ الحكم الشرعي يَصْلح أن يكون علة للحكم الشرعي ، وبيان ذلك بعدة أمور :

الأمر الأول : أن الحكم الشرعي الذي فُرِضَ علةً ، يُحتمل كونُه متقدِّمًا على الحكم الذي جُعِلَ معلولاً ، ويُحتمل كونُه متأخرًا ، ويحتمل كونه مقارنًا ، وعلى تقدير التقدم فإنه لا يصلح للعِلّية ، وإلا لَزِمَ تخلُّفُ الحكم عن علته .

وعلى تقدير التأخر ، فإنه لا يصلح للعلية ؛ لأن المتأخِّرَ لا يكون علةً للمتقدم .

وعلى تقدير المقارنة فإنه يُحْتمل أن تكون العلة هو ، وأن تكون غيره ، فهو بذلك – على التقديرات الثلاثة – لا يكون علةً ، وعلى تقدير واحد يكون علة . والعبرةُ في الشرع بالغالب ، مثلما هو معلوم ، وليس بالنادر ؛ فوجب الحكم بأنه ليس بعلة .

---

(1) المحصول للرازى ج 2 ص 393- 396 .

(2) شرح تنقيح الفصول ص 408 .

وأجيب عن ذلك بأنّا لا نُسَلِّم أنّ بتقدير التأخر لا يصلح للعلية ؛ لأن المراد من العلة المعرف ، والمتأخر يجوز كونُه مُعَرِّفًا للمتقدم[1] .

الأمر الثاني : أن تفسير العلة ، إما بالمعرف أو الداعي أو المؤثر . فإنْ فسرناها بالمعرِّف ، امتنع تعليلُ حكم الأصل بحكم آخر ؛ لأنّ المُعَرِّف لحكم الأصل هو النص وليس غيره . وأما الداعي والمؤثر فباطلان هنا ؛ لأن مَنْ يقول بالمؤثر والداعي يقول : المؤثر والداعي جهاتُ المفاسدِ والمصالحِ . فالقول بأنّ الحكم الشرعي مؤثر أو داع خَرْقٌ للإجماع ، وهو باطل .

الأمر الثالث : أنّ شرطَ العلة التقدمُ على المعلول . وتقدمُ أحدِ الحكمين على الآخر غيرُ معلومٍ ؛ فإذنْ شرطُ العلية مجهولٌ ، فلا يجوز الحكمُ بالعِلية .

وأجيب عن ذلك بأنا لا نسلم أن التقدمَ شرطُ العلية[2] .

الأمر الرابع : أن الشرع إذا أثبت حكمين في صورة واحدة فليس لأحدِهما مَزِيّةٌ على الآخر في الوجود والافتقار والمعلومية ، فليس جَعْلُ أحدهما علةً للآخر أولى من العكس .

وأجيب عن ذلك بأنّا لا نُسَلِّم بالقول : ليس جعل أحدِ الحكمين علةً للآخر بأولى من العكس ، فإنه ربما لا تتأتى المناسبةُ من الجانب . وإن سلمنا ذلك فنقول : إنه يجوز كون كل واحد منهما علةً لصاحبه ، بمعنى كونِ كل واحد منهما مُعَرِّفًا لصاحبه[3] .

النوع الخامس : التعليل بالأوصاف العرفية ، وهي : الشرف والخِسّة ، والكمال والنقصان ، ولكن بشرطين :

(أولهما) : أن يكون مضبوطًا متميزًا عن غيره .

(ثانيهما) : أن يكون مُطّرِدًا ، لا يختلف باختلاف الأوقات ، فإنه لو لم يكن

---

(1) المحصول ج 2 ص 397، 398 .
(2) المحصول ج 2 ص 398 .
(3) المحصول ج 2 ص 398، 399 .

كذلك لجاز أن لا يكون ذلك العرف حاصلاً في زمن النبي ﷺ ، فلا يجوز التعليلُ به .

ووجه جواز التعليل بالأوصاف العرفية : أن الشرف يُناسب التكريمَ والتعظيمَ وتحريمَ الأمانة ووجوب الحفظ . والخِسّة تناسب ضدَّ هذه الأحكام من تحريم التعظيم وإباحة الإهانة . أما اشتراط الاطراد فإنّ ذلك الحكم إذا لم يوجد في جميع صور ذلك الوصف ، ويوجد الحكم بدونه ومعه فهو عدم التأثير . وهو يدل على عدم اعتبار ذلك الوصف[1] .

النوع السادس : التعليل بالعلة المركّبة ، أو الوصف المركب ، وذلك كالقتل العمد العدوان ، وهو قول الأكثرين ، وقال قومٌ : لا يجوز .

واحتج المجوزون ، بأنّ المصلحة قد لا تحصل إلا بالتركيب ، فإنّ الوصف الواحد قد يقصر عن التعليل ، وذلك كما نقول : إن وصف الزنا لا يَسْتقل بمناسبة وجوب الحدّ إلا بشرط أن يكون الواطئ عالمًا بأنها أجنبية ، فلو جهل ذلك لم يناسب وجوبَ الحد ، وكذلك القتل وحده لا يناسب وجوبَ القصاص حتى يُضَاف إليه «العمد العدوان» .

واحتج المانعون بأن القول بتركيب العلة الشرعية يُفضي إلى نَقْضِ العلة العقلية .. وبيان ذلك : أن القاعدة العقلية هي أنّ انعدام جزء المركب علةٌ لانعدامِ ذلك المركب فإذا فَرَضنا علةً شرعية مركبة أو عقلية ، فَعُدِمَ جزءٌ منها – فلاشك أن ذلك المركب يُعْدم ؛ وتُعَدَم تلك العليةُ تبعًا له . فإذا عُدِمَ جزءٌ آخر بعد ذلك لم يترتب عليه عدم ذلك المركب ولا تلك العلية ؛ لأن ذلك قد حصل عند عدم الجزء الأول فلا يحصل مرةً أخرى بعدم الجزء الثاني فقد حصل عدم جزء الماهية . وبذلك وُجِدَ النقض في العلة العقلية ؛ لأن كون عدم جزء الماهية ؛ علة لعدم علية الماهية أمر حقيقي[2] .

النوع السابع : التعليل بالعلة القاصرة ، وهو قول الإمام الشافعي وأكثر أتباعه

---

(1) شرح تنقيح الفصول ص 408 .

(2) شرح تنقيح الفصول ص 409 والمحصول ج 2 ص 399، 400 .

والمعتزلة . وقال به أكثر المتكلمين وكذا المالكية والحنابلة ، خلافًا للحنفية وبعض الشافعية ؛ إذ لم يُجَوِّزوا التعليلَ بالعلة القاصرة ، وهو ما بيَّنَّاه سابقًا ، وجملَته جوازُ التعليل بالعلة القاصرة عند أكثر العلماء . ولم تجوِّزه جمَاعة[1] .

واحتج المجوزون بأنّ صحة تعدية العلة إلى الفرع موقوفة على صحتها في نفسها ، فلو توقفت صحتُها في نفسها على صحة تعديتها إلى الفرع ، لَزِمَ الدورُ . وإذا لم تتوقف على ذلك ، فقد صَحَّت العلة في نفسها ؛ سواء كانت متعدية أو لم تكن .

واحتج المانعون بعدة أدلة ، منها :

أولاً : أن العلة القاصرة لا فائدةَ فيها ، وما ليس فيه فائدةٌ فهو عبثٌ وهو غير جائز على الحكيم العليم ، وإنما انتفت الفائدةُ ؛ لأن الفائدة من العلة هي التوسل بها إلى معرفة الحكم . وهذه الفائدة مفقودةٌ هنا ؛ لأنه لا يمكن في القاصرة أن يتوسل بها إلى معرفة الحكم في الأصل ؛ لأن ذلك معلومٌ بالنص ، ولا يمكن التوسل بها إلى معرفة الحكم في غير الأصل لأن ذلك إنما يمكن أن لو وجد ذلك الوصف في غير الأصل ، فإذا لم يوجد امتنع حصولُ تلك الفائدة .

وأجيب عن ذلك بأنَّا لا نُسَلِّم أنه لا فائدةَ في العلة القاصرة ؛ بل ثمة فائدتان :

(الفائدة الأولى) : أن نعرف أنّ الحكم الشرعي مطابقٌ لوجه الحكمة والمصلحة ، وهذه فائدة معتبرة ؛ لأن النفوسَ أميلُ إلى قبولِ الأحكام المطابقة للحكم والمصالح ، وهي عن قبول التحكم الصِّرْفِ والتَّعَبُّدِ المحضِ أبعدُ .

(الفائدة الثانية) : أنه لا فائدة أكثر من العلم بالشيء ؛ لأنا إذا علمنا الحكم ثم اطَّلعنا على علته ، صِرْنا عالمين أو ظانِّين بما كُنَّا غافلين عنه ، ولا يمتنع أيضًا أن يكون لنا فيه مصلحة .

ثانيًا : الدليل ينفي القولَ بالعلة المظنونة ؛ لأنه اتباعُ الظنّ ، وهو غير جائز ؛

---

(1) الإحكام للآمدي ج 3 ص 29 ، وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى ج 2 ص 217 ،والمحصول ج 2 ص 403 . وشرح تنقيح الفصول ص 409 ، وتيسير التحرير ج 4 ص 6 ، وتخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص 8 ،. وشرح المنار وحواشيه ص 786 .

لقوله تعالى : ﴿ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴾[1] ، وقد ترك العمل بهذا في العلة المتعدية ؛ لأن فيها فائدة ، وهي التوسل بها إلى معرفة الحكم في غير محل النص ، وهذه الفائدة مفقودة في القاصرة ؛ فوجب بقاؤها على الأصل .

وأجيب عن ذلك بأنَّا سلمنا أنه لابد أن يتوسل بالعلة إلى معرفة الحكم في غيرَ محل النص ، لكن هل ذلك في جانب الثبوت أم في جانب العدم ؟ أما في جانب الثبوت فهو ممنوعٌ ، وأما في جانب العدم فهو مُسَلَّم ؛ فقد أمكن التوسل به إلى عدم الحكم .

وبيانُ ذلك : أنه إذا غلب على ظننا كونُ حكمِ الأصل معللاً بعلة قاصرة ، امتنعنا من القياس عليه ، فلا يثبت الحكم في الفرع ، وهذه فائدة .

ثالثًا : العلة الشرعية أمارةٌ ؛ فلابد وأن تكون كاشفةً عن شيء ، والعلةُ القاصرة لا تكشف عن شيء من الأحكام فلا تكون أمارةً ؛ فلا تكون علةً .

وأجيب بأنا لا نُسَلِّم أن هذه الأمارة لا تكشِفُ عن حكمٍ ، بل إنها تكشف عن المنع من استعمال القياس[2] .

* * *

(1) سورة النجم الآية (28) .

(2) المحصول ج 2 ص 403– 406 ، وانظر شرح تنقيح الفصول ص 409 ، والمستصفى ج 2 ص 98 .



فهرس محتويات المجلد الأول

أصول الفقه الإسلامي

دكتور أمير عبد العزيز
أستاذ الفقه المقارن
بجامعة النجاح الوطنية نابلس

المجلد الثاني

دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع
لصاحبها
عبد القادر محمود البكار
120 شارع الأزهر - ص.ب 161 الغورية
ت 5932820 - 2704280 - 2741578 فاكس : 2741750

الطبعة الأولى 1418 هـ / 1997 م

مسالك العلة

مسالك : جمع مَسْلك ، ومسلك العلة : هو الطريق الذي يَسْلكه المجتهد في إثبات العلية ؛ وبذلك فإنَّ مسالك العلة هي الطرقُ الدالة على علية الوَصف في الأصل [1] .

وثمة خلاف في عدد هذه المسالك . فقد ذكر الرازي فب المحصول أنها عشرة ، وأن أموراً أخرى اعتبرها قومٌ ، وقال الرازي عنها : إنها ضعيفة .

وتلكم هي المسالك العشرة نَعْرض لها في هذا التفصيل :

المسلك الأول : النص

وهو أن يذكر دليل من الكتاب أو السنة على التعليل بالوصف بلفظٍ ، دلالتُه على العلة ظاهرةٌ ، سواء كانت قاطعةً أو محتملةً ، وهو قسمان :

القسم الأول : الصريح ، وهو الذي لا يحتاج فيه إلى نظر واستدلال ، بل تكون العلة مُصَرَّحًا بها ، بأنْ يكون اللفظ موضوعاً للتعليل ، أو مشهوراً فيه في عرف اللغة ، كقوله تعالى : ﴿ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ﴾ [2] . أي : إنّا جعلنا مَصْرِفَ الفيء هذه الجهاتِ ؛ لئلا يتداوله الأغنياءُ قوماً بعد قوم فتفوت نفقة تلك الجهات المحتاجة إليه ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ فَأَثَـٰبَكُمْ غَمًّۢا بِغَمٍّ لِّكَيْلَا تَحْزَنُوا۟ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ ﴾ [3] أي من الغنيمة ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ ﴾ [4] أي ليمتحنهم بالانقياد للانتقال من قبلة إلى قبلة .

القسم الثاني : الظاهر ، وهو ما ليستْ دلالتُه على العِلّية قاطعةً ، وهو ما كان

(1) تيسير التحرير (ج 4 ص 38) والمحصول (ج 2 ص 311) .
(2) سورة (الحشر) الآية (7) .
(3) سورة (آل عمران) الآية (153) .
(4) سورة (البقرة) الآية (143) .

التعليل فيه مستفاداً من حرف من حروف (التعليل) كاللام ، ومِنْ ، وإنّ ؛ وذلك كقوله تعالى : ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾ [1] أي زوال الشمس ، ودلالةُ ذلك على العلية ظاهرةٌ ، دَلَّ عليها حرف التعليل وهو اللام ، وكذلك قوله تعالى : ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [2] فإنّ لامَ التعليل هنا صريحة في الدلالة على العلية .

وكذلك قوله تعالى : ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [3] والدلالة على العلية هنا ظاهرة في الحرف (من) .

وقوله عليه الصلاة والسلام في قتلى أُحد: « زَمِّلُوهم بِكُلُومِهم ؛ فإنهم يُحْشرون يوم القيامة وأوداجُهم تَشْخب دماً ؛ اللونُ لونُ الدم ، والريحُ ريحُ المسك »[4] فقد علل النهي عن الغسل وأَمَر بدفنهم بكلومِهم ، وعَلّل ذاك بحشرهم يوم القيامة شاخبةً أوداجُهم وقد دل على ذلك الحرفُ (إنّ) .

فهذه صيغ صريحة في التعليل ، وعند ورودها يجب اعتقادُ التعليل إلا أن يدل الدليل على أنها لم يُقْصَد بها التعليل ، فتكون مجازاً فيما قُصِدَ بها ، كما في قوله تعالى : ﴿يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ إلى قوله تعالى ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ شَآقُّوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾[5]. فإنه ليس كل من شاق الله ورسوله يخرب بيته ، فليست المشاقة علةً لخرابِ البيت ، اللهم إلا أن يحمل لفظ « الخراب » على استحقاق الخراب ، أو على استحقاق العذاب ، فإنه يكون معللاً بالمشاقة[6] .

* * *

(1) سورة (الإسراء) الآية (78) . (2) سورة (الذاريات) الآية (56) .

(3) سورة (المائدة) الآية (32) .

(4) رواه النسائي في سننه برقم (2002) بإسناده إلى أنه (النبي) ﷺ أشرف على قتلى أحد ثم قال : زمّلوهم بدمائهم ، فإنه ليس كَلْمٌ يُكْلَم في الله إلا يأتي يوم القيامة يَدْمي ، لونُه لونُ الدم ، وريحه ريحُ المسك » . ورواه أيضًا برقم (3148) . ورواه أحمد في مسنده برقم (23146) بلفظ « زملوهم بكلومهم ودمائهم » وليس فيه بقية الحديث .

(5) سورة [الحشر 2- 4].

(6) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص (320، 321) والإحكام للآمدي (ج 3 ص 55، 56) والمحصول (ج 2 ص 311). وتيسير التحرير (ج 4 ص 39) .

المسلك الثاني : الإيماء

والإيماء : هو ما لزم مدلول اللفظ ، أي أنْ يكون التعليل لازماً من مدلول اللفظ وَضْعاً ، لا أنْ يكون اللفظ دالاً بوضعه على التعليل .

على أنه يمتنع أنْ يكون الإيماء لغير فائدة ؛ لأنه عبثٌ ، فيتعيّن أنْ يكون لفائدةٍ ، وهي : إما أن يكون علة ، أو جزءَ علةٍ ، أو شرطاً[1] وهو أنواع :

(النوع الأول) : ذكر الحكم عقيب الوصف بالفاء ، كقوله تعالى : ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ﴾[2] ، فقد ذُكِرَ الحكم بوجوب الاعتزال عقيب الوصف بالمحيض ، وقوله تعالى : ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا ﴾[3] فقد ذكر الحكم بوجوب قطع السارق عقيب الوصف بالسرقة .

وقوله عليه الصلاة والسلام : « من أحيا أرضاً فهي له »[4] فقد ذكر الحكم بملك الأرض عقيب الوصف بالإحياء ؛ وذلك كله يفيد أنّ الوصف الذي قبل الحكم علةٌ وسببٌ لثبوتِه (الحكم) إذِ « الفاءُ » للتعقيب ، فتفيد تعقيبَ الحكم الوصفَ ، وأنه سببُه ، إذ السببُ ما ثبت الحكمُ عقيبه .

(النوع الثاني) : ترتيب الحكم على الوصف بصيغة الجزاء كقوله تعالى : ﴿ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ فَأَمْسِكُوهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ ﴾[5] . وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ ﴾[6] فقد رتب الحكم بجعل المَخرجِ له جزاءً لتقواه ، وكذلك رتب الحكم بكونه حَسْبَه جزاءً لتوكُّلِه على الله .

(النوع الثالث) : ذكر الحكم جواباً لسؤال يفيد أنّ السؤال المذكور أو مضمونه

---

(1) الإحكام للآمدي (ج 3 ص 57) وإرشاد الفحول ص (212) وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج 2 ص 234) .

(2) سورة (البقرة) الآية (222) .

(3) سورة (المائدة) الآية (38) .

(4) الحديث رواه أبو داود في سننه برقم (3073)، وبوب به البخاري في كتاب المزارعة قال : باب « من أحيا أرضًا مواتًا . قال : ويروى عن عمرو بن عوف عن النبي ﷺ » .

(5) سورة (الطلاق) الآية (2) .

(6) سورة (الطلاق) الآية (3) .

علة الجواب، وذلك كقوله عليه الصلاة والسلام للأعرابي «أَعْتِقْ رقبةً» جواباً لقوله: واقعتُ أهلي في نهار رمضان.[1].

(النوع الرابع): أن يذكر الشارعُ مع الحكم سبباً لو لم يُعَلَّل الحكم به لكان ذِكْرُه لاغياً، فيجب تعليل الحكم بذلك الشيء المذكور معه؛ لصيانةِ كلام الشارع عن اللغو، وهذا النوع قسمان:

* القسم الأول: أنْ يُسْأل في الواقعة عن أمر ظاهر، ثم يذكر الحكمَ عقيبه، فيدل على التعليل؛ وذلك كقوله عليه الصلاة والسلام لما سئل عن بيع الرطب بالتمر قال: «أينقص الرطبُ إذا يَبِسَ؟» قالوا: نعم، قال: «فلا إذَنْ» [2]، وهذا استفهام على جهة التقرير لكونه ينقص إذا يبس، وليس هذا من باب الاستعلام، فإن المعلوم لكل عاقل أنَّ الرطَب يَنْقص إذا يبس؛ لزوالِ الرطوبة الموجِبة لزيادته وثقلِه.

* القسم الثاني: أن يعدل في الجواب إلى نظير محل السؤال؛ وذلك كقول عمر (رضي الله عنه) للنبي ﷺ: إني قَبَّلْتُ وأنا صائم فقال له: «أرأيتَ لو تمضمضت» [3] وذلك يدل على التعليل بالمعنى المشترك بين الصورتين: المسؤول عنها (القبلة) والمعدول إليها (المضمضة) بطريق القياس، إذ لو لم يكن كذلك لخلا السؤال عن جواب، فكأنما قال لعمر: إن القبلة لا تضر ولا تفسد صومك لأنها مقدمة لشهوة الفرج، كما أن المضمضة مقدمة لشهوة البطن.

(النوع الخامس): أنْ يذكر عقيب الكلام، أو في سياقه، أو في ضمنه شيئاً لو لم يُعَلل به الحكم المذكور لم يكن الكلام مُنْتظماً، وذلك كقوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ﴾ [4]، فقد علل النهي عن البيع بكونه مانعاً أو شاغلاً عن السَّعْي، ولو لم يعلل به على هذا النحو لكان ذكره (النهي عن البيع) لاغياً، وكذلك قوله (عليه الصلاة والسلام): «لا

(1) رواه البخاري في صحيحه برقم (5368)، ومسلم (1111)، وأبو داود (2390) والترمذي (724) وابن ماجة (1671).
(2) أخرجه مالك في الموطأ عن عبد الله بن زيد (ج 2 ص 624) والنسائي (ج 7 ص 268).
(3) رواه أبو داود في سننه برقم (2385)، وأحمد في مسنده (139)، والدارمي (1724)
(4) سورة (الجمعة) الآية (9).

يَقْضِي القاضي وهو غضبانُ»[1] فلو لم يعلل النهي عن القضاء عند الغضب بكونه يتضمن اضطرابَ المزاج الموجب لاضطرابِ الفكرة الذي يُفْضي في الغالب للخطأ في الحكم: لكان ذكره لاغياً، أي أنّ البيع والقضاء لا يمنعانِ مطلقاً فلابد إذنْ من مانع ، وليس المانع إلا ما فُهِمَ من سياق النصِّ ومضمونه.

(النوع السادس) : اقترانُ الحكم بوصفٍ مناسب ، كأنْ يقول : أكْرِمِ العلماءَ ، وأهِنِ الجهالَ ، فإنه يَسْبق إلى الفهم منه أنّ العلم علةٌ للإكرام ، والجهل علة للإهانة وذلك لوجهين- كما قال الآمدي- :

* الوجه الأول : ما أُلِفَ من عادة الشارع من اعتبار المناسبات دون إلغائها ، فإنْ قَرَنَ بالحكم في لفظه وصفاً مناسباً غَلَب على الظنّ اعتبارُه له .

* الوجه الثاني : ما علمنا من حال الشارع أنه لا يأتي بالحكم خَلِيًّا عن الحكمة ؛ إذ الأحكام إنما شُرعت لمصالح العبيد ، وليس ذلك بطريق الوجوب بل بالنظر إلى جَرْي العادة المألوفة من شَرْعِ الأحكام ، فإذا ذَكَرَ مع الحكم وصفاً مناسبًا غَلَبَ على الظن أنه علةٌ له ، إلا أن يدلَ الدليل على أنه لم يُرِدْ به ما هو الظاهر منه فيجوز تركُه . وذلك كما في قوله عليه الصلاة والسلام : « لا يَقْضِي القاضي وهو غضبان » فإنه وإنْ دلّ بظاهره على أن مطلق الغضب علة ، فإنّ جواز القضاء مع الغضب اليسير يدلّ على أنّ مطلق الغضب ليس بعلة، بل الغضبُ المانع من استيفاء النظر[2].

المسلك الثالث : الإجماع

وهو ذكر ما يدل على إجماع الأمة في عصر من الأعصار على كون الوصف الجامع علةً لحكم الأصل إما قطعاً أو ظناً ، فإنه كافٍ في المقصود ، ويُتَصور الاختلاف في ذلك بأن يكون الإجماع ظنياً كالثابت بطريق الآحاد والإجماع

---

(1) الحديث رواه البخاري في صحيحه ، كتاب الأحكام ، برقم (7158) بلفظ « لا يقضين حكمٌ بين اثنين وهو غضبان » . ورواه مسلم برقم (1717)، وأبو داود (3589)، والترمذي (1334)، والنسائي (5406) ، وابن ماجة برقم (2316) ولفظه أقرب إلى اللفظ الوارد .

(2) تيسير التحرير (ج 4 ص 40، 41) والإحكام للآمدي (ج 3 ص 57- 61) والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد ابن حنبل ص (322- 324) والمحصول (ج 2 ص 313- 318).

السكوتي، أو يكون ثبوت الوصف في الأصل أو في الفرع ظنياً، أو يَدَّعي الخصمُ معارضاً في الفرع.

وقد ذهب إلى كون الإجماع من مسالك العلة، جمهورُ الأصوليين[1].

ومثال ذلك: إجماعهم على كون الصِّغَر علةً لثبوتِ الولاية على الصغير، في قياس ولاية النكاح على ولاية المال، وكذلك اشتغال قلب القاضي بالغضب عن استيفاء النظر، فَيُلْحق به اشتغالُه بالجوع أو العطش أو الخوف أو الألم بالقياس.

وكذلك كون تلف المال تحت اليد العادِيَةِ علةً للضمان على الغَصْب إجماعاً، فيلحق به تَلَفُ العين بيد السارق- وإنْ قُطِع بها- لأنّ يده عادِيَةٌ فيضمن ما تلف فيها كالغاصب؛ وذلك لاشتراكِهما في الوصف الجامع، وهو التلف تحت اليد العادية.

وكذلك الأخوة من الأبوين أثَّرتْ في التقديم في الإرث إجماعاً، فكذا في النكاح، والصِّغر أَثَّر في ثبوت الولاية على البكر، فكذا على الثيب[2].

المسلك الرابع: المناسبة

وهي كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمِّناً لجلبِ نفعٍ أو دفعِ ضررٍ معتبر في الشرع، كما يقال في الصوم: شُرِعَ لكسرِ القوة الحيوانية، فإنه نفعٌ بحسْب الشرع وإن كان ضرراً بحسب الطِّبّ[3].

قال الرازي في تعريف المناسب: الناس ذكروا في تعريف المناسب شيئين:

(الأول): أنه الذي يُفْضي إلى ما يوافق الإنسانَ تحصيلاً وإبقاءً، وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة، وعن الإبقاء بدفع المضرة؛ لأنّ ما قُصِدَ إبقاؤه فإزالتُه

---

(1) إرشاد الفحول للشوكاني ص (210) والإحكام للآمدي (ج 3 ص 55) وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج 2 ص 233).

(2) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص (324، 325) والإحكام للآمدي (ج 3 ص 55) وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج 2 ص 234) وتيسير التحرير (ج 4 ص 39) وشرح المنار وحواشيه ص (793).

(3) شرح التلويح على التوضيح (ج 2 ص 69) ومن الغريب أن يظن أن الصوم بحسْب الطب فيه ضرر، بل إن العارفين بعلوم الطب مجمعون على أن في الصوم منافع جمة للبدن، وأنه محقق للصحة نافع للإنسان.

مضرة، وإبقاؤه دَفْعٌ للمضرة، ثم هذا التحصيل والإبقاء قد يكون معلوماً، وقد يكون مظنوناً، وعلى التقديرين، فإما أن يكون دينياً أو دنيوياً.

والمنفعة: عبارة عن اللذة أو ما يكون طريقاً إليها، والمضرة: عبارةٌ عن الألم أو ما يكون طريقاً إليه؛ واللذة قيل في حَدِّها: إنها إدراك الملائم، والألم: إدراك المنافي.

(الثاني): أنه الملائم لأفعالِ العقلاء في العادات، فإنه يقال: هذه اللؤلؤة تناسب هذه اللؤلؤة، أي أنَّ الجمع بينهما في سلك واحد متلائمٌ، ويقال أيضاً: هذه الجبة تناسب هذه العمامة، أي أن الجمع بينهما مُتَلائم[1].

وجاء في حاشية التفتازاني على مختصر ابن الحاجب قولُه في هذا الصدد عن المناسبة: بأنها تُسَمَّى إخالة؛ لأنه بالنظر إليه (هذا المسلك) يُخَال أنه علةٌ، أي يُظَنّ، وتُسَمَّى «تخريج المناط» لأنه إبداء مناط الحكم، وحاصلُه تعيين العلة في الأصل بمجرد إبداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الأصل لا بنصٍّ ولا بغيره كالإسكار للتحريم، فإن النظر في المسكر وحكمِه ووصفِه يُعْلم منه كونُ الإسكار مناسبًا لِشَرْعِ التحريم، وكالقتل العمد العدوان، فإنه بالنظر إلى ذاته مناسبٌ لِشَرْعِ القصاص.

والمناسب في الاصطلاح وصفٌ ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً للعقلاء، والمقصودُ إما حصولُ مصلحة، أو دَفْعُ مفسدة، والمصلحة: اللذةُ ووسيلتها، والمفسدة: الألم ووسيلته، وكلاهما نفسي وبدني، ودنيوي وأُخروي؛ لأن العاقل إذا خُيِّر، اختار المصلحةَ ودفع المفسدة. وما هو كذلك فإنه يصلح مقصوداً قطعاً[2].

وقال الشوكاني: المناسبة يُعَبَّر عنها بالإخالة وبالمصلحة وبالاستدلال وبرعاية المقاصد، ويسمى استخراجُها «تخريج المناط» وهي عمدة كتاب القياس ومحلُّ غموضِه ووضوحِه، ومعنى «المناسبة» هي تعين العلة بمجرد إبداء المناسبة مع

---

(1) المحصول (ج 2 ص 319، 320).

(2) حاشية التفتازاني على مختصر ابن الحاجب (ج 2 ص 239).

السلامة عن القوادح، لا بنصٍّ ولا غيرِه. والمناسبة في اللغة الملاءمةُ، والمناسبُ: الملائم، والقريبُ في الشبه[1].

وقال القرافي في تنقيح الفصول: المناسبة ما تضمن تحصيلَ مصلحةٍ أو درءَ مفسدةٍ، فالأول: كالغِنَى علة لوجوب الزكاة، والثاني: كالإسكار علة لتحريم الخمر[2].

إذا تبين ذلك، فإنّ مسلك العلة يَشْتمل عدةَ مسائل: نَعْرض لتفصيلها في هذا البيان:

المسألة الأولى: في تحقيق معنى المناسب.

قال أبو زيد الدبوسي: المناسب ما لو عُرِضَ على العقول تلقتْه بالقَبول، وهذا وإن كان موافقاً للوضع اللغوي حيث يقال: هذا الشيء مناسبٌ لهذا الشيء أي ملائم له، وهذا القول لا يمكن إثباتُه في المناظرة، فإنه- وإن أمكن أنْ يتحققه الناظرُ مع نفسه- لكنه لا طريق للمناظر إلى إثباته على خصمه، فقد يعترض الخصم ويقول: لا يتلقاه عقلي بالقبول، وتلَقِّي عقلِك له بالقبول لا يَصير حجةً عليّ.

والحق في ذلك أن يقال- كما قال الآمدي-: المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يَلْزم من ترتيب الحكم على وَفْقِه حصولُ ما يصلح أن يكون مقصوداً من شرع ذلك الحكم، وسواء كان ذلك الحكم نفياً أو إثباتاً، وسواء كان ذلك المقصودُ جلبَ مصلحةٍ أو دَفْعَ مفسدةٍ، وهو أيضاً غيرُ خارج عن وضع اللغة لما بينه وبين الحكم من التعلّق والارتباط، وكل ما له تعلقٌ بغيره وارتباطٌ فإنه يَصح لغةً أنْ يقال: إنه مناسبٌ له، ولا يَخْفى إمكانُ إثبات مثل ذلك في مقام النظر على الخصم بما لو أعرض عنه الخصم وأصَرَّ معه على المنع كان معانداً[3].

---

(1) إرشاد الفحول للشوكاني ص (214) وانظر المعجم الوسيط (ج 2 ص 916) والقاموس المحيط (ج 1 ص 136) والمصباح المنير (ج 2 ص 271).

(2) شرح تنقيح الفصول ص (391).

(3) الإحكام للآمدي (ج 3 ص 68) وانظر حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج 2 ص 239، 240).

المسألة الثانية : في تحقيق معنى المقصود من شَرْعِ الحكم .

المقصودُ من شرع الحكم : إما جلبُ مصلحةٍ أو دفعُ مفسدةٍ ، أو مجموع الأمرين بالنسبة إلى العبد ، فإنّ الربَّ جل وعلا يتعالى عن الضرر والانتفاع .

وإذا عُرِف أنّ المقصود من شرع الحكم إنما هو تحصيلُ المصلحة أو دفعُ المضرّة ، فذلك إما أن يكون في الدنيا أو الآخرة .

* فإن كان في الدنيا ، فَشَرْعُ الحكم : إما أن يُفْضي إلى تحصيل أصل المقصود ابتداءً وذلك كالقضاء بصحة التصرُّف الصادر من الأهل في المحل ؛ تحصيلاً لأصل المقصود المتعلق به من الملك ، أو المنفعة كما في البيع والإجارة ونحوِهما ، وإما أنْ يُفْضي إلى تحصيل أصل المقصود دواماً ، وذلك كالقضاء بتحريم القتل ، وإيجابِ القصاص على مَنْ قتل عمداً عدواناً لإفضائه إلى دوام المصلحة المتعلقة بالنفس الإنسانية المعصومة .

وإما أنْ يُفْضي إلى تحصيل أصل المقصود تكميلاً ، وذلك كالحكم باشتراط الشهادة ومهر المثل في النكاح ، فإنه مكملٌ لمصلحة النكاح وليس محصلاً لأصلها .

* أما في الآخرة ، فإنّ المقصودَ العائدَ إليها من شرع الحكم لا يَخْرج عن جلب الثواب كالحكم بإيجاب الطاعات وأفعال العبادات لإفضائه إلى نَيْل الثواب ورفع الدرجات ، أو عن دفع العقاب ، كالحكم بتحريم أفعال المعاصي وشَرْعِ الزواجر عليها دفعاً لمحذور العقاب المرتب عليها [1].

المسألة الثالثة : في مراتب المقصود من شرع الحكم .

المقصود من شرع الحكم : إما أن يكون حاصلاً من شرع الحكم يقيناً أو ظناً ، أو أنّ الحصولَ وعدمَه متساويان ، أو أنّ عدم الحصول راجحٌ على الحصول . فتلكم أقسام أربعة :

(القسم الأول) : أن يكون حصوله يقيناً ، وذلك كإفضاء الحكم بصحة التصرف بالبيع إلى إثبات الملك .

(القسم الثاني) : أن يكون حصولُه ظناً ، وذلك كشرع القصاص المرتب على

(1) الإحكام للآمدي (ج 3 ص 69) وانظر حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج 2 ص 240) وشرح التلويح على التوضيح (ج 2 ص 72) .

القتل العمد العدوان ؛ صيانةً للنفس المعصومة عن الفوات ، فإنّ ذلك مَظنونُ الحصول راجحُ الوقوع إذ الغالبُ من حال العاقل أنه إذا عَلِمَ أنه إذا قَتَلَ قُتِلَ ، أنه لا يقدم على القتل ، وبذلك تبقى نفسُ المجني عليه . إلى غير ذلك من نظائره من الزواجر ، فإن ذلك ليس مقطوعاً به ؛ وذلك لتحقق الإقدام على القتل مع شرع القصاص كثيراً .

(القسم الثالث) : ما كان حصولُ المقصود منه وعدمُه متساويين ، وهذا قلما يتفق له في الشرع مثالٌ على التحقيق ، بل على طريق التقريب ، وذلك كشرع الحدِّ على شرب الخمر لحفظ العقل ، فإن إفضاءه إلى ذلك متردد ؛ لما نجده مِنْ أنّ كثرة المُمتنعين عنه مساويةٌ لكثرة المُقْدِمين عليه .

(القسم الرابع) : أن يكون عدمُ الحصول فيه راجحاً على الحصول ، وذلك كإفضاء الحكم بصحة نكاح الآيسة إلى مقصود التوالد والتناسل ، فإنه وإنْ كان ممكنا عقلاً ، إلا أنه بعيدٌ عادةً ، فكان الإفضاء إليه مرجوحاً .

فهذه الأقسام الأربعة ، وإنْ كانت مناسبةً نظراً إلى أنها موافقةٌ للنفس ، إلا أنَّ أعلاها القسمُ الأول لِتَيَقُّنِه ، ويليه الثاني لكونه مظنوناً راجحاً ، ويليه الثالثُ لترددِه ، ويليه الرابعُ لكونه مرجوحاً .

والقسمان الأولان متفقٌ على صحة التعليل بهما عند القائلين بالمناسبة ، وأما القسم الثالث والرابع ، فلكونِ المقصود منهما غيرَ ظاهرٍ؛ من أجل المساواة في الثالث والمرجوحية في الرابع ، فإنّ الاتفاق واقعٌ على صحة التعليل بهما في آحاد الصور الشاذة فقط ، وذلك كمثال صحة نكاح الآيسة لمقصود التوالد ، فإنه وإن كان غير ظاهر بالنسبة إلى الآيسة إلا أنه ظاهرٌ فيما عداها[1] .

المسألة الرابعة : أقسام المقصود من شرع الحكم .

المقصود من شرع الحكم : إما أن يكون من قبيل المقاصد الضرورية ، أو ليس من قبيل المقاصد الضرورية ، فإن كان من قبيل المقاصد الضرورية فإما أنْ يكون أصلاً ، أو لا يكون أصلاً ، فإنْ كان أصلاً فإنه يرجع إلى المقاصد الخمسة التي لا

(1) الإحكام للآمدي (ج 3 ص 70) وإرشاد الفحول ص (215).

تخلو مِلّة من الملل ولا شريعة من الشرائع من رعايتها، وهي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. فإن حفظ هذه المقاصد الخمسة من الضروريات، وهي أعلى مراتب المناسبات.

أما حفظ الدين: فهو محفوظ بشرع الزواجر عن الردة والمقاتلة مع أهل الحرب؛ حفظاً للدين من العدوان والفتنة وكذلك شَرْعُ قتلِ الكافر المضلّ، وعقوبة الداعي إلى البدع، وقد نبَّهَ الله تعالى على ذلك بقوله: ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ﴾[1].

وأما حفظ النفس: فهو بشرع القصاص. وقد نبَّهَ الله تعالى على ذلك بقوله: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾[2].

وأما حفظ العقل: فهو بتحريم المسكر، وقد نبَّهَ الله تعالى عليه بقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ﴾[3].

وأما حفظ النسل أو النَّسَب: فهو محفوظٌ بشرع الزواجر عن الزنا؛ لأن المزاحمة على الأبضاع تُفْضي إلى اختلاطِ الأنساب، وذلك يُفْضي إلى انقطاع التعهد عن الأولاد، وفيه أيضاً توثُّبٌ على الفروج بالتعدّي، وذلك مَجْلبةٌ للفساد والتقاتل.

وأما حفظ المال الذي به معاشُ الخلق: فهو محفوظٌ بشرع الزواجر للغصجاب والسراق كتشريع الضمانات والحدود، وهذه الخمسة هي المصالح الضرورية[4].

أما إذا لم يكن المقصودُ أصلاً، فهو التابع المكمل للمقصود الضروري، ومثال ذلك: المبالغة في حفظ العقل بتحريم شرب القليل من المسكر الداعي إلى الكثير، وإنْ لم يكن مسكراً، فإن أصل المقصود من حفظ العقل حاصلٌ بتحريم شرب المسكر لا بتحريم قليله، وإنما يحرم القليل للتكميل والتتميم.

وإذا لم يكن المقصودُ من شرع الحكم من المقاصد الضرورية فهو يحتمل وجهين:

(1) سورة (التوبة) الآية (29).

(2) سورة (البقرة) الآية (179).

(3) سورة (المائدة) الآية (91).

(4) الإحكام للآمدي (ج 3 ص 71) والمحصول (ج 2 ص 320) وشرح التلويح على التوضيح (ج 2 ص 70) وشرح تنقيح الفصول ص (392) وإرشاد الفحول (216).

(أحدهما) : أن يكون مما تدعو حاجةُ الناس إليه ، فهو إما أن يكون أصلاً ، كتسليط الولي على تزويج الصغيرة ، لا لضرورة ألجأت إليه بل لحاجة تقييد الكفء الذي لوفات ، فربما فَاتَ لا إلى بدل .

وإما أن لا يكون أصلاً ، وذلك كرعاية الكفاءة ومهر المثل في تزويج الصغيرة ، فإن ذلك يُفْضي إلى دوام النكاح وتكميل مقاصدِه ، وإن كان أصلُ المقصود حاصلاً دون ذلك ، وهذا النوع في الرتبة دون ما تقدم .

(ثانيهما) : أن لا يكون المقصودُ مما تدعو حاجةُ الناس إليه ، وهو ما يقع موقع التحسين والتزيين ، كتقرير الناس على مكارم الأخلاق ومحاسن الشِّيَم ، وذلك كتحريم تناول القاذورات وسَلْب أهلية الشهادة عن الرقيق لكونه مستسخراً للمالك مشغولاً بخدمته [1] .

المسألة الخامسة : في أقسام المناسب بالنظر إلى اعتباره وعدم اعتباره .

والوصف المناسب إما أنْ يكون مُعْتبراً في نظر الشرع ، أو لا يكون معتبراً ، وإذا كان معتبراً فإنّ اعتبارَه يحتمل من عدة وجوه ، وجملتُها مما وقع في الشرع خمسة هي :

(الوجه الأول) : أن يكون الشارع قد اعتبر خصوصَ الوصف في خصوص الحكم ، وعموم الوصف في عموم الحكم في أصل آخر ، وبيانُ ذلك مما ذكرناه أنّ حِفْظَ النفوس بشرع القصاص من باب المناسب الضروري ، فإن من المعلوم قطعاً أنه من هذا الباب شُرِعَ القصاص في المُثَقَّل ، فإنّا كما نَعْلم أنه لولا شرعُ القصاصِ في الجملة لوقع الهَرْج والمَرْج [2] فكذلك نَعْلم أنه لو ترك في المثقل لوقع الهرجُ ، ولأدّى الأمر إلى أن كل مَنْ أراد قَتْلَ إنسانٍ فإنه يَعْدِل عن المحدَّدِ إلى المثقل دَفْعاً للقصاص عن نفسه ، إذ ليس في المثقل زيادة مؤنة ليست في المحدد بل المثقل أسهل من

(1) الإحكام للآمدي (ج 3 ص 72) والمحصول (ج 2 ص 321) وشرح تنقيح الفصول ص (391) وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج 2 ص 243) وشرح التلويح على التوضيح (ج 2 ص 70) .

(2) الهرج والمرج : شدة القتل وكثرته . انظر المعجم الوسيط (ج 2 ص 980) .

المحدد، وعلى هذا، لا يجوز في كل شَرْعٍ- تُرَاعَى فيه مصالحُ الخلق- عدمُ وجوبِ القصاص بالمثقل.

أما إيجاب قطع الأيدي باليد الواحدة، فإنه يحتمل أن يكون من هذا الباب لكنه لا يظهر كونه منه، أما وجه الاحتمال فلأنا لو لم نوجب قطع الأيدي باليد الواحدة لأفْضَى ذلك إلى أن كل مَنْ أراد قَطْعَ يدِ إنسان استعان بشريك ليدفع عنه القصاصَ، وبذلك تبطل الحكمةُ المرْعِيَّةُ بشرعِ القصاص، وأما أنه لا يظهر كونُه من هذا الباب فلِأنَّه يحتاج فيه إلى الاستعانة بالغير، وقد لا يساعده الغيرُ عليه، فليس وجه الحاجة إلى شرع القصاص هنا مثل وجه الحاجة إلى شرعه في الجاني المنفرد[1].

وصورة المسألة - في عبارة أخرى - وهي إلحاقُ القتل بالمثقل، بالقتل بالمحدَّد؛ لجامعِ القتل العمد العدوان، فإنه قد ظهر تأثيرُ عينِ القتل العمد العدوان في عين الحكم، وهو وجوب القتل في المحدد، وظهر تأثير جنس القتل- من حيث هو جنايةٌ على المحل المعصوم- بالقود في جنس القتل من حيث هو قصاصٌ في الأيدي، وهذا القسم هو المُعَبَّرُ عنه بالملائم[2].

قال التفتازاني في بيان ذلك: اعتبارُ جنس الوصف في جنس الحكم، أن يقال: يجب القصاص في القتل بالمثقل قياساً على القتل بالمحدد بجامعِ كونهما جنايةَ عمدٍ عدوانٍ، فالحكم مطلق القصاص، وهو جنس يجمع القصاصَ في النفس وفي الأطراف وغيرهما من القوى، والوصفُ جنايةُ العمد العدوان، وأنه جنس يجمع الجناية في النفس وفي الأطراف وفي المال، وقد اعتبر جنس الجناية في جنس القصاص، وهذا من أمثلة المناسب الملائم[3].

---

(1) الإحكام للآمدي (ج 3 ص 78) والمحصول (ج 2 ص 322) وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج 2 ص 243).

(2) الإحكام (ج 3 ص 78) وانظر حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج 2 ص 243) وإرشاد الفحول ص (217) وحاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 261).

(3) حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج 2 ص 243).

(الوجه الثاني) : أن يكون الشارع قد اعتبر خصوصَ الوصف في خصوص الحكم من غير أن يظهر اعتبارُ عينِه في جنس ذلك الحكم في أصل آخر متفق عليه ، ولا جنسه في عين ذلك الحكم ولا جنسه في جنسه ولا دَلّ على كونه علةً ؛ نصٌ ولا إجماعٌ ، لا بصريحه ولا إيمائه ، وهذا هو « المناسب الغريب » .

ومثاله : أن يقال في الباتّ في المرض (وهو مَنْ يطلق امرأته طلاقاً بائناً في مرض موته لئلا ترثه) : يُعارض بنقيض مقصوده ؛ فَيُحْكم بإرثها قياساً على القاتل ، حيث عُورِضَ بنقيض مقصوده وهو أنْ يَرث ، فَحُكِمَ بعدم إرثه ؛ والجامعُ بينهما كونُهما فعلاً لغرض فاسد ، فهذا له وَجْهُ مناسبة ، وفي ترتب الحكم عليه تحصيلُ مصلحةٍ ، وهو نَهْيُهُما عن الفعل الحرام ، لكنْ لم يَشْهد له أصلٌ بالاعتبار بنصٍّ أو إجماع .

مثال آخر : أنْ يقال : يحرم النبيذ قياساً على الخمر بجامع الإسكار ، على تقدير عدم النص بالتعليل فيه ؛ لأن الإسكار مناسبٌ للتحريم حفظاً للعقل ، وعُلم أن الشارع لم يعتبر عينه في جنس التحريم ، ولا جنسَه في عين التحريم ، ولا جنسَه في جنس التحريم ، فلو لم يدل النص « كل مسكر حرام » بالإيماء على اعتبار عينه في عينه لكان غريباً[1] .

قال الرازي في هذا الصدد : إذا ثبت أنّ حقيقة السكر اقتضتْ حقيقة التحريم كان النبيذ مُلْحقاً بالخمر ؛ لأنه لا تفاوتَ بين العلتين ، وبين اختلاف الحكمين إلا اختلاف المحلين ، واختلافُ المحل لا يَقْتضي- ظاهراً- اختلافَ الحالين[2] .

(الوجه الثالث) : أن يكون الشارع قد اعتبر جنسَ الوصف في جنس الحكم لاغير ، أي أنه لم يعتبر مع ذلك عينَه في عينه ، ولا عينَه في جنسه ، ولا جنسَه في عينه ، ولا دَلّ عليه نص ولا إجماع .

وهذا أيضاً من جنس « المناسب الغريب » إلا أنه دون القسم الثاني ؛ وذلك لأن

---

(1) حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج 2 ص 243) وانظر المحصول (ج 2 ص 323) وإرشاد الفحول ص (217) ، وشرح التلويح على التوضيح (ج 2 ص 71) وشرح تنقيح الفصول ص (393) .
(2) المحصول (ج 2 ص 323) .

الظن الحاصلَ باعتبار الخصوص - لكثرة ما به من الاشتراك - أقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم، وذلك كاعتبار جنس المشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في جنس التخفيف، فإنّ عين مشقة الحائض ليستْ عَيْنَ مشقةِ المسافر بل من جنسها، وعين التخفيف عن المسافر بإسقاط الركعتين الزائدتين ليس عَيْنَ التخفيف عن الحائض بإسقاط أصل الصلاة بل من جنسها[1].

الوجه الرابع: المناسبُ الذي لم يَشْهد له أصلٌ من أصول الشريعة بالاعتبار بطريق من الطرق المذكورة ولا ظَهَرَ إلغاؤه في صورة، ويُعَبّر عنه بالمناسب المرسل.

قال الرازي في بيان ذلك: المناسب الذي عُلِمَ أن الشرع ألغاه فهو غير مُعْتبر أصلاً، وأما المناسب الذي لا يُعْلم أنّ الشرع ألغاه أو اعتبرَه، فذلك يكون بحسْب أوصاف أخص من كونه وصفاً مصلحياً، وإلا فعمومُ كونِه وصفاً مصلحياً مشهودٌ له بالاعتبار، وهذا القسم هو المسمّى « بالمصالح المرسلة » [2].

وقال التفتازاني على مختصر ابن الحاجب في جملة ذلك: وأما غير المعتبر لا بنصٍّ وإجماعٍ ولا يترتب الحكم على وَفْقِه فهو المرسلُ، وينقسم إلى: ما عُلم إلغاؤه وإلى مالم يُعْلم إلغاؤه، والثاني ينقسم إلى: مُلائم قد عُلِمَ اعتبارُ عينه في جنس الحكم، أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم، وإلى ما لم يُعْلم منه ذلك وهو الغريب.

فإن كان غريباً أو عُلم إلغاؤه فمردودٌ اتفاقاً، وإن كان ملائماً فقد صَرَّحَ الإمامُ الغزاليُّ بقَبوله، وقد ذكر أنه مَرْوي عن الشافعي ومالك، والمختارُ: أنه مردود.

وقد شرط الغزالي في قبوله شروطاً ثلاثة: أن تكون ضرورية لا حاجية، وقطعيةً لا ظنية، وكليةً لا جزئية، أي مختصّة بشخص مثاله: أن يتترَّس الكفارُ الصائلون بأسارى المسلمين، إذا عُلم أنهم إن لم يَرْموهم استأصلوا المسلمين المتترِّس بهم وغيرهم، وإنْ رموا اندفعوا قطعاً بخلاف أهل قلعة تترسوا بمسلمين، فإن فتحها

---

(1) الإحكام للآمدي وإرشاد الفحول للشوكاني ص (217) وشرح التلويح على التوضيح (ج 2 ص 71).

(2) المحصول (ج 2 ص 324) وشرح تنقيح الفصول ص (393) وشرح التلويح على التوضيح (ج 2 ص 70) والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص (329).

ليس في محل الضرورة، وكذا رميُ بعضِ المسلمين من السفينة في البحر لنجاة بعض وكذا إذا خيف الاستئصال توهماً لا يقيناً[1].

الوجه الخامس: المناسب الذي لم يَشْهد له أصلٌ بالاعتبار بوجه من الوجوه، وظهر مع ذلك إلغاؤه وإعراضُ الشارع عنه، فهذا مما اتفق على إبطاله وامتناع التمسك به؛ وذلك كقول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان وهو صائم (يجب عليك صومُ شهرين متتابعين) فلما أنكر عليه ذلك، حيث لم يأمره بإعتاق رقبة مع اتساع مالِه. قال: لو أمرتُه بذلك لَسَهُلَ عليه ذلك، واستحضر إعتاقَ رقبة في قضاء شهوة فرجِه، فكانت المصلحة في إيجاب الصوم مبالغةً في زجره، فهذا- وإنْ كان مناسباً- إلا أنه لم يشهد له شاهدٌ في الشرع بالاعتبار مع ثبوت الغاية بنص الكتاب[2].

قال التفتازاني في حاشيته في هذا الصدد: وأما الذي ثبت إلغاؤه فكإيجابِ صيام شهرين مُتتابعين ابتداءً قبل العجز عن الإعتاق في كفارة الظهار بالنسبة إلى مَنْ يسهل عليه الإعتاقُ دون الصيام، فإنه مناسبٌ تحصيلاً لمقصود الزجر، لكن عُلِمَ عدمُ الشارع له فلا يجوز، وقد روي أن بعضَ العلماء قال لبعضِ الملوك وقد جامع في نهار رمضان: صُمْ شهرين متتابعين، فأُنْكِرَ عليه، فقال: لو أمرتُه بإعتاق رقبةٍ لَسَهُلَ عليه بذلُ ماله في شهوة فرجه، فلم يَرْتدع[3].

وجملة هذا الوجه: ما عُلم إلغاءُ الشرع له، كما قال بعضهم بوجوب الصوم ابتداء في كفارة الملك الذي واقع في رمضان؛ لأن القصد منها الانزجارُ، وهو لا ينزجر بالعتق، فهذا- وإن كان قياساً- لكن الشرع ألغاه حيث أوجب الكفارة مرتبة من غير تفرقة بين المكلفين، فالقول به مخالفٌ للنص فكان باطلاً[4].

وخلاصة هذه المسألة في تقسيمين:

---

(1) حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج 2 ص 242) وانظر شرح التلويح على التوضيح (ج 2 ص 72).

(2) الإحكام للآمدي (ج 3 ص 80) وحاشية التفتازاني (ج 2 ص 245) وإرشاد الفحول ص (218) وشرح التلويح على التوضيح (ج 2 ص 71).

(3) حاشية التفتازاني (ج 2 ص 244).

(4) إرشاد الفحول ص (218).

التقسيم الأول: الوصف المناسب، وهو إما أنْ يُعلم أنّ الشارع اعتبره، أو يُعْلم أنه ألغاه، أو لا يُعْلم واحدٌ منهما.

أما القسم الأول: فهو على أربعة أقسام:

أولها: أن يكون النوع معتبراً في نوع ذلك الحكم، وهو تأثيرُ النوع في النوع. ومثال ذلك: أنه إذا ثبت أنّ حقيقة السُكر اقتضت حقيقةَ التحريم كان النبيذُ مُلْحقاً بالخمر؛ لأنه لا تفاوت بين العلتين وبين الحكمين إلا اختلاف المحلين.

ثانيها: أن يكون نوعُه معتبراً في جنسه، وهو تأثيرُ النوعِ في الجنس، ومثال ذلك: أن الإخوة من الأب والأم نوعٌ واحد يقتضي التقدمَ في الميراث، فيقاس عليه التقدمُ في النكاح، والإخوة من الأب «لأم» نوعٌ واحد في الموضعين إلا أنّ ولاية النكاح ليست كولاية الإرث وإنْ كان بينهما مجانسة.

ثالثها: أن يكون جنسُه معتبراً في نوع ذلك الحكم، وهو تأثير الجنس في النوع، ومثالُ ذلك: إسقاطُ قضاءِ الصلاة عن الحائض تعليلاً بالمشقة؛ فإنه ظهر تأثير جنس المشقة في إسقاط قضاء الصلاة، وذلك مثل تأثير المشقة في السفر في إسقاط قضاء الركعتين الساقطتين.

رابعها: أن يكون جنسُه معتبراً في جنسه، وهو تأثير الجنس في الجنس، ومثال ذلك: تعليل الأحكام بالحِكَم التي لا تشهد لها أصولٌ معينة، ومثال ذلك: أن علياً (رضي الله عنه) أقام الشربَ مقام القذف في إقامة الحدّ، وذلك إقامةٌ لمظِنّة الشيء مقامَه قياساً على إقامة الخلوة بالمرأة مقام وطئها في الحرمة[1].

وأما القسم الثاني للمناسب الذي عُلم أن الشرع ألغاه، فهو غير مُعتبر أصلاً. وأما المناسب الذي لا يُعْلم أن الشرع ألغاه أو اعتبره، فذلك يكون بحسب أوصاف أخصّ من كونه وصفاً مصلحياً، وإلا فعمومُ كونِه وصفاً مصلحياً مشهودٌ له بالاعتبار، وهذا القسم هو المسمى «بالمصالح المرسلة».

التقسيم الثاني: الوصفُ باعتبارِ الملاءمةِ ووقوعِ الحكم على وَفْقِ أحكامٍ أُخر،

(1) المحصول (ج 2 ص 323).

وباعتبارِ شهادة الأصل، على أربعة أقسام:

(الأول) ملائمٌ شهد له أصلٌ معين: وهو الذي أَثَّرَ نوعُ الوصف في نوع الحكم، وأثر جنسُه في جنسه، وهذا متفقٌ على قبوله بين القايسين، وهو كقياس المثقل على الجارح في وجوب القصاص، فَخَصوص كونه قتلاً معتبرٌ في خصوص كونه قصاصاً، وعموم جنس الجناية معتبرٌ في عموم جنس العقوبة.

(الثاني): مناسبٌ لا يلائم ولا يَشْهد له أصلٌ معين، فهذا مردودٌ بالإجماع. ومثال ذلك: حرمانُ القاتل من الميراث؛ معارضةً له بنقيض قَصْدِه لو قدرنا أنه لم يَرِدْ فيه نصٌّ.

(الثالث): مناسبٌ ملائم لا يَشْهد له أصل معين بالاعتبار: يعني أنه اعتبر جنسه في جنسه، لكنْ لم يوجد له أصلٌ يدل على اعتبار نوعِه في نوعه، وهذا هو «المصالح المرسلة».

الرابع: مناسبٌ شهد له أصلٌ معين ولكنّه غير ملائم، أي شهد نوعُه لنوعه، لكنْ لم يَشْهد جنسُه لجنسِه كمعنى الإسكار، فإنه يناسب تحريمَ تناول المسكر صيانةً للعقل، وقد شهد لهذا المعنى الخمر باعتباره، لكن لم تشهد له سائر الأصول، وهذا هو المسمّى «بالمناسب الغريب» [1].

* * *

(1) المحصول (ج 2 ص 325).

المسألة السادسة : دلالة المناسبة على العلّية

المناسبة تُفيد ظنَّ العلية ، والظنّ واجب العمل به ..

وبيان ذلك من وجهين :

الوجه الأول : أنّ الله تعالى شرع الأحكام لمصلحة العباد . وهذه مصلحة ، فيحصل ظنّ أن الله تعالى إنما شرعه لهذه المصلحة ، ويستدل على ذلك من عدة وجوه :

الأول : أن الله تعالى خَصص الواقعةَ المعينة بالحكم لمرجِّح أو لغير مرجح ، والثاني باطل ، وإلا لزم ترجيحُ أحدِ الطرفين على الآخر من غير مرجِّح ، وهذا محال . فثبت الأول ، وهو تخصيص الواقعة المعينة بالحكم المعين لمرجح .

وهذا المرجح إما أنْ يكون عائداً إلى الله تعالى أو إلى العبد ، والأول باطلٌ بإجماع المسلمين فتعينّ الثاني ، وهو أن الله تعالى إنما شرع الأحكامَ لأمرٍ عائدٍ إلى العبد .

والعائد إلى العبد ، إما أن يكون مصلحة العبد أو مفسدته ، أو لا يكون مصلحته ولا مفسدته ، والثاني والثالث باطل ، باتفاق العقلاء ، فتعيَّنَ الأولُ ؛ فثبت أنه تعالى إنما شرع الأحكامَ لمصالح العباد .

الثاني : أنه تعالى حكيمٌ بإجماع المسلمين ، والحكيمُ لا يَفْعلِ إلا لمصلحة ، فإن من يفعل لغير مصلحة يكون عابثاً ، والعبثُ على الله تعالى محالٌ للنص والإجماع والمعقول :

أما النص : فقوله تعالى : ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا ﴾ [1] وقوله تعالى ﴿ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ ﴾ [2] وقوله تعالى ﴿ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ ﴾[3].

(1) سورة (المؤمنون) الآية (115) .
(2) سورة (آل عمران) الآية (191) .
(3) سورة (الدخان) الآية (39) .

أما الإجماع: فقد أجمع المسلمون على أنّ الله تعالى ليس بعابثٍ، سبحانه وتعالى عن ذلك علواً كبيراً.

وأما المعقول: وهو أن العبث سَفَهٌ، والسَّفَه صفةُ نقص، والنقصُ على الله تعالى محال، فثبت أنه لابد من مصلحةٍ في شَرْعِ الأحكام للعبد، وتلك المصلحة يمتنع عودُها إلى الله تعالى، فلا جرم أن يكون عودها إلى العبد، فثبت بذلك أن الله تعالى إنما شرع الأحكام لمصالح العباد.

الثالث: أنّ الله تعالى خلق الإنسانَ مُشَرّفاً مُكرماً؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾[1] والإنسان مكلفٌ، وظنُّ كونِ المكلّف مكرماً يقتضي ظَنَّ أن الله تعالى لا يشرع إلا ما يكون مصلحة له[2].

الرابع: أنَّ الله تعالى خلق الآدميين للعبادة؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[3] والحكيم إذا أمر عبدَه بشيء فلابُدّ وأنْ يُزيح عُذْرَه وعلّته ويسعى في تحصيل منافعه ودَفْعِ المضارِّ عنه ليصير فارغَ البال، وبذلك يتمكن من الاشتغال بأداء ما أمره الله به، والاجتناب عما نهاه عنه؛ فكونُه مكلفاً يقتضي ظنَّ أن الله تعالى لا يشرع إلا ما يكون مصلحةً له.

الخامس: النصوص الدالة على أنّ مصالح الخلق ودَفْعَ المضارِّ عنهم مطلوبُ الشرع، وفي ذلك قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾[4] وقال تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[5] وقال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾[6] وقال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[7] وقال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[8].

ويستدل من السنة - أيضاً - بقوله عليه الصلاة والسلام: «بُعِثْتُ بالحنيفية

---

(1) سورة (الإسراء) الآية (70).
(2) المحصول (ج 2 ص 328، 329).
(3) سورة (الذاريات) الآية (56).
(4) سورة (الأنبياء) الآية (107).
(5) سورة (البقرة) الآية (29).
(6) سورة (الجاثية) الآية (13).
(7) سورة (البقرة) الآية (185).
(8) سورة (الحج) الآية (78).

السمحة ومَنْ خالف سنتي فليس مِنّي »[1].

وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام: « لا ضَرَرَ ولا ضِرَارَ في الإسلام »[2].

السادس: أن الله تعالى وَصَف نفسَه بكونه رؤوفاً رحيماً بعباده، فقال سبحانه: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾[3] فلو أن الله شرع ما لا يكون للعبد فيه مصلحةٌ لم يكن ذلك رأفةً ولا رحمةً.

فهذه الوجوه الستة تدل على أنّ الله تعالى ما شرع الأحكام إلا لمصلحة العباد[4].

وفي تعريف ابن الحاجب للعلة بأنها الباعثُ قال التفتازاني في شرح ذلك: بعض الناس عرّفوا العلة بالباعث، يعني ما يكون باعثاً للشارع على شرع الحكم. كما في قولك: جئتُك لإكرامك، فالإكرام باعثٌ على المجيء، والقتل العمد باعثٌ للشارع على شرع القصاص صيانةً للنفوس، وقوله: لا على سبيل الإيجاب، احترازٌ عن مذهب المعتزلة فإنّ العلة تُوجب على الله تعالى شَرْعَ الحكم عندهم، على ما عُرِف أن الأصلح للعباد واجب على الله تعالى، فإنّ المراد من الحكمة المصلحة، والمرادُ من كونه مشتملاً على الحكمة أنّ ترتب الحكم على هذه العلة محصلٌ للحكمة، فإن العلة لوجوب القصاص القتلُ العمدُ العدوانُ، ولا يتصور اشتماله على الحكمة إلا بهذا المعنى، من جلب نفع إلى العباد أو دفع ضُرٍّ عن العباد، وهذا مبني على أن أفعال الله تعالى مُعَلّلةٌ بمصالح العباد عندنا، مع أن الأصلح لا يكون واجباً عليه سبحانه خلافاً للمعتزلة، وقوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ وقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ ﴾ وأمثال ذلك كثيرة في القرآن دالة على ما قلنا، وأيضاً لو لم يَفْعل لغرضٍ أصلاً لزمَ العبثُ[5].

الوجه الثاني: في بيان أنّ المناسبة تُفيد ظنَّ العِلِّيّة: نُسَلّم أن أفعال الله وأحكامَه

---

(1) رواه أحمد في مسنده برقم (21788) عن أبي أمامة مرفوعًا، بلفظ « إني لم أُبعث باليهودية ولا بالنصرانية، ولكني بُعثتُ بالحنيفية السمحة » وليس فيه « ومن خالف سنتي فليس مني »

(2) رواه ابن ماجة في سننه برقم (2340) عن عبادة بن الصامت، ورواه برقم (2341) عن ابن عباس مرفوعًا. ورواه أحمد مرفوعًا برقم (2862).

(3) سورة (الحج) الآية (65).

(4) المحصول (ج 2 ص 329) وانظر الإحكام للآمدي (ج 3 ص 81) وحاشية التفتازاني (ج 2 ص 63).

(5) حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج 2 ص 63) وانظر شرح التلويح على التوضيح (ج 2 ص 318).

يمتنع أن تكون معللةً بالدواعي والأغراض، ومع هذا فندعي أن المناسبة تفيد ظنَّ العِلّية .

وبيان ذلك : أن مذهب المسلمين في جريان سنن الطبيعة أنها غيرُ واجبٍ ، لكن الله تعالى لما أَجْرَى عادته بإبقائها على حالة واحدةٍ لا جرم يحصل ظنٌّ أنها تبقى على صفاتها ، وذلك مثل نزول المطر عند الغيم الرطب ، وحصول الشِّبَع عقيب الأكل ، والريّ عقيب الشرب ، والاحتراق عند مُمَاسَّة النار- فإنه غيرُ واجب- لكن العادة لما اطردت بذلك لا جرم حصل ظنٌّ يقارب اليقينَ باستمرارها على طبائعها .

إذا ثبت ذلك وتأمَّلْنا الشرائعَ ، فإنا نجد أنّ الأحكام والمصالح متقارنان ، لا ينفك أحدُهما عن الآخر ، وعلى هذا فإنّ العلم بحصول هذا يقتضي ظَنَّ حصول الآخر وبالعكس من غير أن يكون أحدُهما مؤثراً في الآخر وداعياً إليه ، فثبت بذلك أن المناسبة دليلُ العِلّية ، مع القطع بأنّ أحكام الله تعالى لا تُعَلّل بالأغراض[1] .

المسلك الخامس : الشَّبَه

وهو عام أريد به خاص ؛ إذ الشبهُ يُطْلق على جميع أنواع القياس ؛ لأن كل قياس لابد فيه من كون الفرع شبيهاً بالأصل بجامع بينهما ، وهو منزلةٌ بين منزلتين هما : المناسب والطرد ، فإنه يشبه الطردَ من حيث إنه غيرُ مناسب بالذات ، ويُشْبه المناسب بالذات من حيث التفاتُ الشرع إليه في الجملة كالذكورة والأنوثة في القضاء والشهادة .

وقد اختلفوا في تعريفه ، فقال إمام الحرمين : لا يمكن تحديدُه (تعريفه) . إذ قال فيه ابن الأنباري : لستُ أرى في مسائل الأصول مسألةً أغمض منه[2] .

وقد عرفه الشيخ حسن العطار في شرحه على جمع الجوامع بأنه : كون الوصف شبيهاً ، أي ليس مناسباً بالذات ، وهو مما اعتبره الشارعُ في بعض

---

(1) المحصول (ج 2 ص 332) وانظر شرح التلويح على التوضيح (ج 2 ص 318) .
(2) إرشاد الفحول ص (219) وحاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 332) .

الأحكام[1].

وقيل: هو الجمع بين الأصل والفرع بوصفٍ يُوهم اشتمالَه على الحكمة المقتضية للحكم من غير تعيين، كقول الشافعي في النية: في الوضوء والتيمم طهارتان فأنى تفترقان؟ [2].

قال الإمام الرازي في المحصول: أما الماهية (ماهية الشبه) فقد ذكروا في تعريفها وجهين:

(الأول): ما قاله القاضي أبو بكر (رحمه الله) وهو: أن الوصف إما أن يكون مناسباً للحكم بذاته، وإما أنْ لا يناسبه بذاته، لكنه يكون مُسْتلزماً لما يناسبه بذاته، وإما أن لا يناسبه بذاته ولا يَسْتلزم ما يناسبهِ بذاته..

فالأول هو: الوصف المناسب.

والثاني هو: الشَّبَه.

والثالث هو: الطَّرْد.

(الوجه الثاني): الوصف الذي لا يناسب الحكم، إما أن يكون قد عُرِفَ بالنصّ تأثيرُ جنسِه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم، وإما أن لا يكون كذلك، فالأول هو الشَّبَه، لأنه من حيث هو غيرُ مناسب يُظَنّ أنه غيرُ معتبر في حق ذلك الحكم، ومن حيث عُلِمَ تأثيرُ جنسِه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم يكون ظنُّ إسنادِ الحكم إليه أقوى من ظنّ إسنادِه إلى غيره[3].

والشافعي (رحمه الله) قد سمى هذا القياسَ: قياسَ غلبةِ الأشباه.

وهو أن يكون الفرعُ واقعاً بين أصلين، فإذا كانت مشابهتُه لإحدى الصورتين أقوى من مشابهته للأخرى أُلْحِقَ لا محالةَ بالأقوى، فأما الذي يقع فيه الاشتباه فالمحكيُّ عن الشافعي (رحمه الله) أنه كان يَعْتبر الشبهَ في الحكم كمشابهة العبد المقتول للحر ولسائر المملوكات، وعن ابن عُلَيّة أنه كان يَعْتبر الشبه في الصورة كردّ

---

(1) حاشية العطار على جمع الجوامع لابن السبكي (ج 2 ص 332).

(2) إرشاد الفحول ص (219).

(3) المحصول للرازي (ج 2 ص 344، 345).

الجلسة الثانية في الصلاة إلى الجلسة الأولى في عدم الوجوب[1].

وقيل: إنّ قياس الشبه هو إلحاقُ فرعٍ بأصل؛ لكثرة إشباهه للأصل في الأوصاف من غير أن يُعْتقد أن الأوصافَ التي شَابَه الفرعُ بها الأصلَ: علةُ حكمِ الأصل.

وقيل: الشبه هو الذي لا يكون مناسباً للحكم، ولكن عُرِف اعتبارُ جنسه القريب في الجنس القريب.

واختلف في الفرق بينه وبين الطرد، فقيل: إن الشبه الجمع بينهما بوصفٍ يُوهِم المناسبةَ، والطردُ الجمع بينهما بمجرد الطرد، وهو السلامة عن النقض ونحوه.

وفرّق إمام الحرمين بين الشبه والطرد، بأنّ الطرد نسبةُ ثبوت الحكم إليه ونَفْيُه على السواء، والشبه نسبةُ الثبوت إليه مترجحة على نسبة النفي؛ فافترقا[2].

قال التفتازاني في شرحه على مختصر ابن الحاجب: وحقيقة الشَّبَه: أن الوصف إما أن يعلم مناسبتُه بالنظر إليه أوْ لا، والأولُ المناسب، والثاني إما أن يكون مما اعتبره الشارعُ في بعض الأحكام والتفتَ إليه أوْ لا، والأول الشبه والثاني الطرد.

وقيل في تعريف الشبه تارة: هو الذي لا تَثْبت مناسبتُه إلا بدليل منفصل، وقيل تارة: هو ما يُوهم المناسبةَ وليس بمناسِبٍ، وهو يشبه الطردي من حيث إنه غيرُ مناسب، ويشبه المناسبَ من حيث التفاتُ الشرع إليه، ويتميز عن الطردي بأنَّ الطردي وجودُه كالعدم، كما يقال: الخلُّ لا يُبْنى عليه القنطرة، أو لا يُصَاد منه السمك، فلا يزيل الخبث كالمرق، فإنّ ذلك مما ألغاه الشارع قطعاً بخلاف الذكورة والأنوثة فإنه اعتبر في بعض الأحكام.

ومثال الشبه: أنْ يقال في إزالة الخبث؛ هي طهارة تراد للصلاة فيتعينَّ الماء لطهارة الحدث؛ فإن المناسبة بين كونها طهارةً تُراد للصلاة وبين تعينُّ الماء: غيرُ ظاهرة، لكن إذا اجتمعت أوصافٌ منها: ما اعتبره الشارع، ومنها: ما لم يَعْتبره، كان إلغاء ما لم يعتبره وخُلوّه عن المصلحة بخلاف ما اعتبره أقربَ فيتوهم أنه

---

(1) المحصول (ج 2 ص 345) (2) إرشاد الفحول ص (219).

مناسبٌ وأن ثمة مصلحةً[1] .

وسماه كثير من الحنابلة بإثبات العلة بالشبه ، وهو من جملة مسالك العلة وعرفوه بأنه : تردُّدُ فرعٍ بين أصلين شَبَهُه بأحدهما في الأوصاف أكثر من الآخر فإلحاقُ الفرع بأحد الأصلين- الذي شَبَهُه به أكثرُ- هو قياسُ الشبه ، ولا يكونان أصلين لهذا الفرع حتى يكون فيه مناطُ كلٍّ منهما .

مثال ذلك : المذي ؛ فإنه متردد بين البول والمني ، فمن قال بنجاسته ، قال : هو خارجٌ من الفرج لا يُخْلَق منه الولد ، ولا يجب الغسلُ به ، أشبهَ بالبول ، ومن قال بطهارته قال : هو خارج تخللته الشهوة وخرج أمامَها فأشبه المنيَّ[2] .

وقال الآمدي في بيان الشبه : ومنهم مَنْ فَسَّرَه بما يوهم المناسبةَ من غير اطلاعٍ عليها ، وذلك أن الوصف المعلل به لا يخلو : إما أن تظهر فيه المناسبةُ ، أو لا تظهر فيه المناسبة ، وذلك بوقوف مَنْ هو من أهل معرفة المناسبة عليها ، وذلك بأن يكون ترتيبُ الحكم على وَفْقِه مما يُفْضي إلى تحصيل مقصودٍ من المقاصد المبيّنة من قبل فهو المناسب .

وإن لم تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام ممن هو أهلُه ، فإما أن يكون مع ذلك مما لم يُؤْلَفْ من الشارع الالتفاتُ إليه في شيء من الأحكام ، أو هو مما أُلِفَ من الشارع الالتفاتُ إليه في بعض الأحكام .

فإن كان من الأول فهو الطردي الذي لا التفاتَ إليه ، ومثاله : مالو قال الشافعي مثلاً في إزالة النجاسة بمائع تُبْنى القنطرة على جنسه : فلا تجوز إزالة النجاسة به كالدهن ، وكما لو علل في مسألة من المسائل بالطول والقصر والسواد والبياض ونحوهما .

وإن كان الثاني فهو الشَّبَهي ؛ وذلك لأنه بالنظر إلى عدم الوقوف على المناسبة فيه بعد البحث ، يجزم المجتهدُ بانتفاء مناسبته ، وبالنظر إلى اعتباره في بعض الأحكام يوجب إيقافَ المجتهد عن الجزم بانتفاءِ المناسبة فيه ، فهو مشابه للمناسب

(1) حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج 2 ص 244 ، 245) .
(2) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص (335) .

في أنه غيرُ مجزومٍ به في ظهور المناسبة عنه، ومُشَابِهٌ للطردي في أنه غير مجزوم بظهورِ المناسبة فيه، فهو دون المناسب وفوق الطردي.

ولعل هذا البيان للشبه أقربُ الاصطلاحات إلى قواعد الأصول، وهو الذي ذهب إليه أكثرُ المحققين، ويليه في القرب- كما يقول الآمدي- مذهبُ القاضي أبي بكر[1].

فقد قال القاضي أبو بكر: الشبه هو الوصف الذي لا يُناسِب لذاته ويَستلزم المناسب لذاته، وقد شهد الشرعُ لتأثير جنسه القريب في جنس الحكم القريب، والشبه يقع في الحكم كمشابهة العبد المقتول بالحرّ وشبهه بسائر المملوكات[2].

واختلفوا في كون هذا المسلك (الشبه) حجةً أم لا، فقد قال أكثر الأصوليين: إنه حجة خلافا للحنفية وآخرين منهم القاضي أبو بكر والشيرازي والصيرفي قالوا: إنه ليس بحجةٍ. واحتج القائلون بِأنه حجة بأنه يُفيد ظنَّ العِلّية؛ فوجب العملُ به.

واحتج القائلون بأنه ليس بحجة بوجهين:

الوجه الأول: أن الوصف الذي كان شبهاً إن كان مناسباً فهو مُعْتبرٌ بالاتفاق، وإن كان غيرَ مناسبٍ فهو الطرد المردود بالاتفاق.

وأجيب عن هذا الوجه بأنا لا نُسَلم أنّ الوصف إذا لم يكن مناسباً كان مردوداً بالاتفاق، بل ما لا يكون مناسباً، إن كان مستلزماً للمناسب أو عرف بالنص تأثيرُ جنسِه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم، فهو عندنا غيرُ مردود.

الوجه الثاني: أنّ المعتمد في إثبات القياس عملُ الصحابة ولم يثبت عنهم أنهم تمسكوا بالشبه.

وأُجيب عن هذا الوجه بأنا نُعَوّل في إثبات هذا النوع من القياس على عموم قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُوا﴾[3] أو على ما ذكرنا: أنه يجب العمل بالظن[4].

---

(1) الإحكام للآمدي (ج 3 ص 89).

(2) شرح تنقيح الفصول ص (394).

(3) سورة (الحشر) الآية (2).

(4) المحصول (ج 2 ص 345، 346) وإرشاد الفحول ص (219، 220) وحاشية التفتازاني ص (245). وشرح تنقيح الفصول ص (296).

واحتج القاضي أبو بكر بقوله: إن الشبه ليس بحجة، بأن الدليل ينفي العمل بالظن مطلقاً لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾[1] خالفناه في قياس المناسبة، فبقي قياسُ الشبه على موجب الدليل، ولأن الصحابة إنما أجمعت على المناسب. أما الشبهُ فلا نوجب أن يكون حجة.

والجواب عن ذلك: أنه معارض لقوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟﴾ وللخبر «نحن نحكم بالظاهر» وهو يفيد الظنَّ فوجب أن يندرج في عموم النص، ولأنه مندرجٌ في عموم قول معاذ بن جبل «أجتهد رأيي»[2] وهذا نوع من الاجتهاد[3].

المسلك السادس: الطّرد

الطرد في اللغة: التتابع. يقال: اطرد الأمرُ اطراداً: تبع بعضُه بعضاً. وطردت الأنهار: جرت، واطرد الحدُّ معناه: تتابعت أفرادُه وجرت مجرىً واحداً كجري الأنهار[4].

والطرد في اصطلاح الأصوليين مختلفٌ فيه: فقد ذهبت جماعة من الأصوليين إلى أن الطرد يدل على كون الوصف علةً في الجملة، فمنهم من قال: إنه يدل على العِلّية قطعاً كبعض المعتزلة، ومنهم من قال: يدل عليها ظناً كالقاضي أبي بكر وبعض الأصوليين، والذي عليه المحققون من الشافعية أنه لا يُفيد العلية لا قطعاً ولا ظناً، وهو المختار عند الآمدي وابن الحاجب.

وصورة ذلك: ما إذا قيل في مسألة النبيذ مثلاً: «مسكر» فكان حراماً كالخمر. وأثبت كونُ المسكر علةً للتحريم بدورانه مع التحريم وجوداً وعدماً في الخمر، فإنه إذا صار مسكراً حرم، وإنْ زال الإسكار عنه بأنْ صار خَلًّا فإنه لا يحرم[5].

وقال القرافي في بيان الطرد: بأنه عبارةٌ عن اقتران الحكم بسائر صور الوصف،

---

(1) سورة (النجم) الآية (28).

(2) رواه أبو داود في سننه برقم (3592)، والترمذي برقم (1327)، وقال الترمذي: ليس إسناده عندي بمتصل.

(3) شرح تنقيح الفصول ص (396).

(4) المصباح المنير (ج 2 ص 17) ومختار الصحاح ص (389).

(5) الإحكام للآمدي (ج 3 ص 92).

فليس مناسباً ولا مستلزماً للمناسب ، وفيه خلاف ، لأنه متى كان مناسباً كان ذلك طريقاً آخر غير الطرد ، ونحن نقصد أنْ نُثبت طريقاً آخر غير المناسبة ، وكذلك لا يكون مستلزماً للمناسب ، إذ لو كان مستلزماً للمناسب لكان هو الشبه ، ونحن نقصد طريقاً غير الشبه ، فمجرد الاقتران هو طريق مستقل ، على الخلاف [1] .

وقال الرازي في **المحصول** : والمراد منه (الطرد) : الوصفُ الذي لم يُعْلم كونه مناسباً ولا مستلزماً للمناسب إذا كان الحكم حاصلاً مع الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع ، فهذا هو المراد من الاطراد والجريان ، وهذا قول كثيرٍ من قدماء فقهائنا ، ومنهم مَنْ بالغ فقال : مهما رأينا الحكم حاصلاً مع الوصف في صورة واحدة ، حصل ظنُّ العلية .

وقال : احتجوا على التفسير الأول بوجهين :

الأول : أنّ استقراء الشرع يدل على أن النادر في كل باب ملحقٌ بالغالب ، فإذا رأينا الوصف في جميع الصور المغايرة بمحل النزاع مقارِناً للحكم ، ثم رأينا الوصفَ حاصلاً في الفرع ، وجب أن يُشتدل به على ثبوت الحكم ؛ إلحاقاً لتلك الصورة الواحدة بسائر الصور .

الثاني : أنا إذا رأينا فرسَ القاضي واقفاً على باب الأمير غَلَب على ظننا كونُ القاضي في دار الأمير ، وما ذاك إلا لأن مقارنتَهما في سائر الصور أفاد ظنَّ مقارنتهما في هذه الصورة المعينة [2].

واحتج المانعون من عِلِّية الطرد بأنّ الوصفَ المتصف بالطرد والعكس إنما يكون مجرداً إذا خلا عن السَّبْر ، وهو أخذُ غيره معه وإبطاله ، وكذا مجرداً عن أن الأصل عدمُ غيره من غير التفاتٍ إلى غيره منفي معه أو غير ذلك من مناسبة أو شَبَه ، ولا شك أنه إذا خلا عن هذه الأشياء ، فكما يجوز كونُه علةً يجوز كونه ملازمًا للعلة كالرائحة المخصوصة الملازمة للسُّكْر فإنها تنعدم في العصير قبل الإسكار ، وتوجد معه وتزول بزواله ، ومع ذلك فليست بعلة قطعاً ومع قيام هذا الاحتمال فلا يحصل

---

(1) شرح تنقيح الفصول ص (398) .

(2) المحصول (ج 2 ص 355، 356) وانظر شرح تنقيح الفصول ص (398) .

القطعُ بالعلية ولا ظَنُّها ويكون الحكمُ بعليتِه تحكُّماً محضاً[1].

وقال القرافي في حجة المنع: إن الأصل لا يُعتبر في الشرائع إلا المصالح أو درء المفاسد، فما لم يُعلم فيه تحصيلُ مصلحةٍ ولا درءُ مفسدةٍ وَجَب أن لا يُعتبر؛ ولأن الصحابة (رِضوان الله عليهم) إنما نُقِل عنهم العملُ بالمناسب، أما غير المناسب فلا، فوجب بقاؤه على الأصل في عدم الاعتبار[2].

وقال الرازي: احتج المخالف بأمرين:

أحدهما: أنّ الاطراد عبارةٌ عن كون الوصف بحيث لا يوجد إلا ويوجد معه الحكمُ، وهذا لا يثبت إلا إذا ثبت أن الحكمَ حاصلٌ معه في الفرع، فإذا أثبتم حصولَ الحكم في الفرع بكون ذلك الوصف علةً وبيّنتُم عِلّيّته بكونه مطرداً لزم الدَّوْرُ، وهو باطل.

والجواب عن ذلك: أنا لا نستدل بالمصاحبة في كل الصور على العلية حتى يلزم الدور، بل نستدل بالمصاحبة في كل صورة غير الفرع على العِلية، وحينئذٍ لا يلزم الدور.

ثانيهما: أنّ الحد مع المحدود، والجوهرَ مع العرض، وذات الله تعالى مع صفاته، حصلت المقارنة فيها مع عدم العلية.

والجواب عن ذلك: أن غاية كلامكم حصولُ الطَرد في بعض الصور مُنْفكّاً عن العلية، وهذا لا يقدح في دلالته على العلية ظاهراً، كما أنّ الغيم الرطب دليلُ المطر، ثم عدم نزول المطر في بعض الصور لا يَقْدح في كونه دليلاً - وأيضاً - المناسبة والدوران والتأثير والإيماء قد ينفكُّ كلٌّ واحدٍ منها عن العِلِّية، ولم يكن ذلك قدحاً في كونها دليلاً على العلية ظاهراً فكذا هاهنا[3].

وقد جعل بعضُ الأصوليين الطردَ والدورانَ شيئاً واحداً. جاء في شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه قوله في ذلك: احتج بعض الأصوليين على عِلّية الوصف بدوران الحكم معه، أي رتبه عليه وجوداً ويُسَمى الطرد،

---

(1) حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج 2 ص 246) وانظر شرح التلويح على التوضيح (ج 2 ص 77).

(2) شرح تنقيح الفصول ص (398). (3) المحصول (ج 2 ص 356).

وبعضُهم : وجوداً وعدماً ، ويسمى الطرد والعكس كالتحريم مع السكر ، فإنّ الخمر يَحْرُم إذا كان مسكراً ، وتزول حرمته إذا زالَ إسكارُه وبصيرورته خلاً[1] .

وأُجيب عن جعل الطرد والدوران شيئاً واحداً و بأنّ الفرْق بين الطرد والدوران أن الطرد عبارةٌ عن المقارنة في الوجود دون العدم ، والدوران عبارة عن المقارنة وجوداً وعدماً[2] .

المسلك السابع : المؤثر

وهو أن يكون الوصف مؤثراً في جنس الحكم في الأصول دون وصف آخر ، فيكون هذا الوصف أولى بأن يكون علةً من الوصف الذي لا يؤثر في جنس ذلك الحكم ، ولا في عينه ؛ وذلك كالبلوغ الذي يؤثر في رَفْع الحجر عن المال فيؤثر في رَفْع الحجرِ عن النكاح دون الثيوبة ، لأنها (الثيوبة) لا تؤثر في جنس هذا الحكم وهو رفع الحجر .

وكقولهم أيضاً : إذا قُدّم الأخ من الأب والأم على الأخ من الأب في الميراث فإنه ينبغي أنْ يُقَدّم عليه ولاية النكاح[3].

المسلك الثامن : الدوران

وهو عبارة عن اقتران ثبوت الحكم مع ثبوت الوصف ، وعدمه مع عدمه .

وقيل في تعبير آخر : هو أن يوجد الحكم عند وجود الوصف ، ويرتفع بارتفاعه في صورة واحدة ، كالتحريم مع السكر في العصير فإنه لما لم يكن مسكراً لم يكن حراماً ، فلما حدث السكر ووُجِدَ فيه: وُجِدَت الحرمة ، ثم لما زال السكر بصيرورته خَلًّا زال التحريم . فدل على أن العلة السكر ، أي أنّ مثاله في العنب لما كان عصيراً ليس بمسكر ولا حرام فقد اقترن العدمُ بالعدم ، وإذا صار مسكراً صار حراماً ، فقد

---

(1) شرح التلويح على التوضيح (ج 2 ص 78) والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص (334) وتيسير التحرير (ج 4 ص 49) وحاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 334) .

(2) إرشاد الفحول ص (221) .

(3) المحصول للرازي (ج 2 ص 344) .

اقترن الثبوت بالثبوت ، فإذا تخلل الخمر لم يكن مسكرًا ولا حراماً ، فقد اقترن العدمُ بالعدم ، فهذا هو الدوران في صورة واحدة وهي الخمر[1] .

وقد يقع في صورتين وهو دون الأول ، ومثاله : أن يُدَّعى وجوبُ الزكاة في الحلي المتخذ لاستعمال مباح ، فنقول : الموجب لوجوب الزكاة في النقدين كونُهما أحدَ الحجرين (الذهب والفضة) لأن وجوبَ الزكاة دار مع كونه أحدَ الحجرين وجوداً وعدماً ، أما وجوداً ففي المسكوك هو أحد الحجرين ، والزكاة واجبة فيه ، وأما عدماً ، فالعقار ليس أحد الحجرين ولا تجب فيه الزكاة[2] .

واختلف الأصوليون في كون الدوران مسلكاً صحيحاً من مسالك العلية ، فقد قال الأكثرون : إنه مسلكٌ صحيحٌ للعلية . ونفى آخرون كونَه مسلكاً صحيحاً للعلية . وهم الحنفية وبعضُ الأشاعرة كالغزالي والآمدي وابن الحاجب .

واختلف القائلون به في إفادته للعلية ، فذهب بعضُ المعتزلة إلى أنه يفيد القطع بالعلية ، وذهب الجمهورُ إلى أنه يُفيد ظَنَّ العلية[3] .

واحتج القائلون بكونه مسلكاً للعلة بأنّ اقتران الوجود بالوجود والعدم بالعدم يغلّب على الظن أنَّ المدارَ علةُ الدائر ، بل قد يحصل القطعُ بذلك ، لأنَّ مَنْ ناديناه باسم فَغَضِبَ ثم سكتنا عنه فزال غضبُه ، ثم ناديناه به فغضب كذلك مراراً كثيرة ، حصل الظنّ الغالب بأن علةَ غضبه إنّما هو ذلك الاسم الذي ناديناه به .

ولذلك جزم الأطباء بالأدوية المسهلة والقابضة وجميع ما يعطونه من المبردات وغيرها بسبب وجود تلك الآثار عند وجود تلك العقاقير ، وعدمها عند عدمها .

فالدوران أصل كبير من أمور الدنيا والآخرة ، فإذا وُجِدَ بين الوصف والحكم جزمنا بعلية الوصف للحكم . أو نقول : بعضُ الدورانِ حجةٌ قطعاً كدوران قطع

---

(1) شرح تنقيح الفصول ص (396) وإرشاد الفحول ص (220) وحاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 334، 335) .

(2) شرح تنقيح الفصول ص (396) .

(3) تيسير التحرير (ج 4 ص 49) وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج 2 ص 247) والإحكام للآمدي (ج 3 ص 92) . وحاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 334) .

الرأس مع الموت في مجرى العادات، فوجب أن يكون جميع الدورانات حجةً؛ لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ ﴾[1] والعدل: هو التسوية، ولن تحصل التسويةُ بين الدورانات إلا بعد اشتراكها في إفادة الظن[2].

أما المانعون من أنّ الدورانَ دليلُ العِلّية فقد احتجوا بأنّ بعض الدورانات ليس بحجة، فوجب أن يكون الجميع ليس بحجة إلا ما أجمعنا عليه.

أما أن بعض الدورانات ليس بحجة فإنّ الجوهر والعَرَض دائران كل واحد منهما مع الآخر وليس أحدُهما علةً للآخر.

والحكم دائرٌ مع شرطه وجزء علته، وليس أحدُهما علةً للآخر.

وكذلك حركات الأفلاك دائرةٌ مع الكواكب، وليس أحدُهما علةً للآخر، وإذا كان كذلك وجب أن لا يكون فيها شيءٌ حجةً؛ ولأنه لو كان حجة للزم النقض بذلك البعض الآخر، والنقضُ خلافُ الدليل[3].

وقال الشوكاني في جملة احتجاجهم بأنّ الدوران قد وُجِدَ مع عدم العلية فلا يكون دليلاً عليها (العلية): ألا ترى أن المعلولَ دارٌ مع العلة وجوداً وعدماً مع أن المعلول ليس بعلة لعلته قطعاً، والجوهرُ والعرضُ متلازمان مع أنّ أحدهما ليس بعلة في الآخر اتفاقاً.

والمتضايفان كالأبوة والبنوة متلازمان وجوداً وعدماً، مع أن أحدهما ليس بعلة في الآخر لوجوب تقدم العلة على المعلول ووجوب تصاحب المتضايفين[4].

والجواب عن ذلك بأنا لا ندعي أنَّ الدورانَ حجةٌ إلا بوصف كونه غيرَ مقطوعٍ بعدم عليته، والدورانُ الموصوفُ بهذه الصفة لم يُوجد في صورةِ النقض فلا يتجه النقض؛ لأن من شرط النقضِ وجودَ الموجب بجميع صفاته، وإن لم يوجد فلا نقض[5].

---

(1) سورة (النحل) الآية (90).

(2) شرح تنقيح الفصول ص (397) وانظر المحصول (ج 2 ص 348، 349).

(3) شرح تنقيح الفصول ص (397).

(4) إرشاد الفحول ص (221).

(5) شرح تنقيح الفصول ص (397).

قال الرازي في الردّ على المانعين : إن ذلك إنما يقدح في قول من يقول : الدوران وحده يُوجب ظنَّ العلية ، ونحن لا نقول به ، بل ندعي أن الدوران يفيد ظنَّ العلية بشرط أن لا يقوم عليه دليلٌ يقدح في كونه علة ، وإذا لخصنا الدعوى على هذا الوجه سقط ما ذكرتموه من الاستدلال [1] .

* * *

المسلك التاسع : السبر والتقسيم

السَّبْر في اللغة : يعني الاختبار ، يقال : سَبَرْتُ الجرحَ سَبْراً : تعرَّفْت عمقَه . والمِسْبَار : مفرد وجمعُه مسابير ، وسبرت القوم سبراً : تأملتهم واحداً بعد واحد لتعرفِ عددهم .

وتقول العرب : هذه القضية يُسْبَرْ بها غورُ العقل ، أي يُخْتبر ، والأصل أن نقول : التقسيم والسبر ؛ لأننا نقسم أولاً ، ثم نقول في معرض الاختبار لتلك الأوصاف الحاصلة في التقسيم : هذا لا يصلح ، وهذا لا يصلح فتعينَّ هذا . وبذلك فإن الاختبار واقع بعد التقسيم لكن التقسيم لما كان وسيلةً للاختبار ، والاختبار هو المقصود ، وقاعدة العرب أن تقدم الأهم والأفضل ، فإنه يُقَدّم السَّبْرُ ؛ لأنه المقصد الأهم ، وأُخِّر التقسيم لأنه وسيلةٌ أخفض رتبةً وأقل في الأهمية من المقصد وهو السبر [2] .

وحدُّ السبر والتقسيم عند الأصوليين أنْ يقول المجتهد : إما أن يكون الحكم معللاً بكذا أو بكذا ، والكل باطل إلا كذا فيتعيَّن [3] .

وجاء في حاشية العطار على جمع الجوامع قوله في السبر والتقسيم بأنه : حصر الأوصاف الموجودة في الأصل المقيس عليه ، وإبطالُ ما لا يَصْلح منها للعلية فيتعيَّن

---

(1) المحصول للرازي (ج 2 ص 352) .

(2) تنقيح الفصول ص (398) وحاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 313) والمصباح المنير (ج 1 ص 282) .

(3) شرح تنقيح الفصول ص (397) .

الباقي لها .

وقال : والسبر لغةً : الاختبار . فالتسمية بمجموع الاسمين واضحة ، وقد يُقْتصر على السَّبْر ويكفي قول المستدل في المناظرة في حصر الأوصاف التي يذكرها : بحثتُ فلم أجد غيرَها ، والأصلُ عدمُ سواها [1] .

وجاء في حاشية التفتازاني في السبر والتقسيم ، بأنه حصرُ الأوصاف الموجودة في الأصل الصالحة للعلية في عدد [2] ، ثم إبطال بعضها ، وهو ما سوى الذي يُدَّعى أنه العلة ، واحداً كان أو أكثر .

مثاله : أن يقول في قياس الذُّرة على البُرّ في الربوية : بحثت عن أوصاف البر فما وجدتُ ثمةَ ما يصلح علةً للربوية في بادئ الرأي إلا الطعم أو القوت أو الكيل . لكن الطعم والقوت لا يَصْلح لذلك عند التأمل فتعينٌ الكيل .

وهنا بحثان :

الأول : أنه يكفي في بيان الحصر أن يقول : بحثتُ فلم أَجد سوى هذه الأوصاف ، ويُصَدَّق فيه ؛ لعدالتِه وتدينه ، وذلك مما يُغَلِّب ظنَّ عدمِ غيره ؛ لأن الأوصاف العقلية والشرعية لو كانت [3] لما خفيت على الباحث عنها .

والثاني : أن المعترض له أن يُبَيِّنَ وصفاً آخر ، مثل أن يقول : ههنا وصفٌ آخر وهو كونُه خيرَ قوتٍ ، فإذا بَيَّن لزم المستدلَّ إبطالهُ ، إذ لا يثبت الحصر الذي قد ادعاه بدونه . [4] .

وقال الرازي في بيان ذلك : التقسيم إما أن يكون منحصراً بين النفي والإثبات أَوْ لا يكون .

فالأول : هو أن يقال : الحكم إما أن يكون مُعَللاً ، أو لا يكون مُعَللاً ، فإن كان معللاً ، فإما أن يكون معللاً بالوصف الفلاني ، أو بغيره . وبَطَل أنْ لا يكون معللاً ، أو يكون معللاً بغير ذلك الوصف فتعين أن يكون معللا بذلك الوصف ، وهذا

---

(1) حاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 314) .

(2) يعني في عدد معين .

(3) يعني لو كانت موجودة .

(4) حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج 2 ص 236) .

الطريق عليه التعويلُ في معرفة العلل العقلية .

وقد يوجد ذلك في الشرعيات : كما يقال : أجمعت الأمةُ على أنّ حرمة الربا في البر معللة ، وأجمعوا على أنّ العلة إما المال أو القوت أو الكيل أو الطُّعْم ، وبطل التعليل بالثلاثة الأُولى ، فتعينٌ الرابع ، وكما يقال : أجمعت الأمةُ على أن ولاية الإجبار معللة إما بالصّغر وإما بالبكارة . والأول باطلٌ ، وإلا لثبتت الولاية في الثيب الصغيرة لكنها لا تثبت للخبر : « الثيبُ أحقُّ بنفسِها مِنْ وليها »[1] فتعين التعليل بالبكارة[2] .

والدليل على اعتبار السَّبْر في الشرع وكونِه دليلاً على العلية أنْ يقال : لابد للحكم من علة ؛ لوجهين :

أحدهما : إجماع الفقهاء على ذلك إما وجوباً كالمعتزلة ، أو تَفَضُّلاً كغيرهم .

ثانيهما : قوله تعالى : ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾ وظاهرُ الآية التعميمُ . أي يُفْهم منه مراعاةُ مصالحهم فيما شرع لهم من الأحكام كلها . إذ لو أرسل بحكم لا مصلحةً لهم فيه لكان إرسالاً لغير الرحمة ؛ لأنه تكليفٌ بلا فائدة ، فخالَفَ ظاهرَ العموم . ولو سلّمنا انتفاءَ هذا القول- وهو لابد للحكم من علة- فإن التعليل هو الغالب على أحكام الشرع ؛ وذلك لأنّ تَعَقُّلَ المعنى ومعرفةَ أنه مُفْضٍ إلى مصلحة أقربُ إلى الانقياد من التعبُّدِ المحض ، فيكون قد أفضى إلى غرض الحكيم وبذلك فإنّ الغلبة والحكمة قد تظاهرتا على صِدْق الدلالة بكون السَّبْر معللاً بمعنى معقول ، فحصل بذلك ظنُّ العِلّية بهذا المسلك[3] .

قال صاحب شرح التلويح في ذلك : والمتمسكون بالسَّبْر والتقسيم لا يشترطون إثباتَ التعليل في كل نصٍّ ، بل يكفي عندهم أنَّ الأصلَ في النصوص التعليلُ ، وأن الأحكام مبنيةٌ على الحكم والمصالح ، إما وجوباً- كما هو مذهبُ المعتزلة- وإما تَفَضُّلاً- كما هو مذهب غيرهم- ولو سُلِّم عدم الكلية ، فالتعليلُ هو الغالب في

---

(1) أخرجه أبو داود عن عبد الله بن عباس (ج 2 ص 233) .

(2) المحصول (ج 2 ص 353) .

(3) حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج 2 ص 238) وانظر حاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 315) وشرح التلويح على التوضيح (ج 2 ص 77) .

الأحكام، وإلحاق الفرد بالأعم الأغلب هو الظاهر. وعلى هذا يكون هذا المسلكُ من المسالك القطعية بمنزلة النصّ والإجماع ويكون مَرْجِعُه إليهما [1].

المسلك العاشر: تنقيح المناط

التنقيح في اللغة: يَعْني التهذيبَ [2] والمناط، اسم موضع التعليق. يقال: ناطه نَوْطاً أي عَلّقه. ونياطُ القِرْبة: عُرْوتُها. والنِّياط بالكسر: عرقٌ مُتّصلٌ بالقلب من الوتين، إذا قُطع ماتَ صاحبُه [3].

وعرّفه الأصوليون بأنه: تهذيبُ ما نِيطَ به الحكمُ، وهو الوصف [4].

وعرّفه صاحبُ تيسير التحرير بأنه: تلخيصُ ما ربط الشارعُ الحكمَ به عن الزوائد [5].

وعرفه صاحبُ شرح التلويح بأنه: النظرُ في تعيين ما دلَّ النصُّ على كونه علةً من غير تعيينٍ بخلاف الأوصافِ التي لا مَدْخل لها في الاعتبار [6].

قال الشوكاني في معنى تنقيح المناط عند الأصوليين بأنه: إلحاقُ الفرعِ بالأصل بإلغاء الفارق، بأنْ يقال: لا فَرْقَ بين الأصل والفرع إلا كذا. وذلك لا مدخلَ له في الحكم البتة؛ فيلزم اشتراكهما في الحكم لاشتراكهما في الموجب له كقياس الأمة على العبد في السِّرَاية. فإنه لا فَرْقَ بينهما إلا الذكورة، وهو مُلْغىً بالإجماع إذ لا مدخل له في العلية [7].

وقال القرافي في تنقيح المناط: هو إلغاء الفارق فيشتركان في الحكم [8].

وقال الغزالي (رحمه الله) في هذا الصدد: إلحاقُ المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون باستخراج الجامع، وقد يكون بإلغاء الفارق وهو أن يقال: لا فَرْقَ بين

---

(1) شرح التلويح على التوضيح (ج 2 ص 77). (2) القاموس المحيط (ج 1 ص 263).
(3) القاموس المحيط (ج 2 ص 404) والمصباح المنير (ج 2 ص 303).
(4) حاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 337).
(5) تيسير التحرير (ج 4 ص 42). (6) شرح التلويح على التوضيح (ج 2 ص 77).
(7) إرشاد الفحول ص (221). (8) شرح تنقيح الفصول ص (298).

الأصل والفرع إلا كذا وكذا، وذلك لا تأثيرَ له في الحكم البتة. فيلزم اشتراكُ الفرع والأصل في ذلك الحكم، وهذا هو الذي يُسَميه أصحابُ أبي حنيفة (رحمه الله) بالاستدلال، ويفرقون بينه وبين القياس.

وهذا يمكن إيراده على وجهين:

الأول: أن يقال: هذا الحكم لابُدَّ له مِنْ مُؤَثِر، وذلك المؤثر إما القدر المشترك بين الأصل والفرع، أو القدر الذي امتاز به الأصلَ عن الفرع. والثاني باطل؛ لأن الفارق مُلْغًى، فثبت أن المشترك هو العلة فيلزم من حصوله في الفرع ثبوتُ الحكم. وجهةُ الاشتراك حاصلةٌ في الفرع، فعلةُ الحكم حاصلةٌ في الفرع، فيلزم تحققُ الحكم في الفرع.

وثانيهما: أن يقال: هذا الحكم لابد له من مَحلّ، ولا يمكن أن يكون ما به الامتيازُ جزءاً من محل هذا الحكم. فالمحلّ هو القدر المشترك، فإذا كان ذلك المحل حاصلاً في الفرع وَجَبَ ثبوت الحكم فيه[1].

ومثال تنقيح مناط الحكم عند الغزالي: أنْ يُضيفَ الشارعُ الحكمَ إلى سبب ويَنُوطَه به وتقترن به أوصافٌ لا مَدْخل لها في الإضافة، فيجب حذفُها عن درجة الاعتبار حتى يتسعَ الحكم.

مثاله: إيجابُ العتق على الأعرابي حيث أفطر في رمضان بالوقاع مع أهله فإنا نُلحق به أعرابيًا آخر بقوله عليه السلام: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» أو بالإجماع على أنّ التكليف يعمُّ الأشخاصَ، ولكنا نُلْحِق التركي والعجمي به؛ لأنا نَعْلم أن مناط الحكم وقاعُ مكلفٍ لا وقاعَ أعرابي. ونُلْحق به مَنْ أفطر في رمضان آخر؛ لأنا نعلم أنّ المناط هتك حرمة رمضان لا حرمة ذلك الرمضان[2].

وقال الآمدي في تنقيح المناط: بأنه النظرُ والاجتهاد في تعيين ما دَلّ النص على كونه علة، من غير تعيين، بحذف ما لا مَدْخَلَ له في الاعتبار مما اقترن به من

---

(1) المحصول للرازي (ج 2 ص 358، 359).

(2) المستصفى (ج 2 ص 55).

الأوصاف، كل واحد بطريقة، كما عُلِمَ فيما تقدَّمَ مما ذكرناه من التعليل بالوقاع في قصة الأعرابي، فإنه وإن كان مُوحىً إليه بالنصّ غير أنه يفتقر في معرفته عيناً إلى حَذْفِ كل ما اقترن به من الأوصاف عن درجة الاعتبار بالرأي والاجتهاد، وذلك بأنْ يبين أن كونه أعرابياً، وكونَه شخصاً معيناً وأنّ كون ذلك الزمان وذلك الشهرَ بخصوصه وذلك اليوم بعينه وكونَ الموطوءة زوجة وامرأةً معينة: لا مَدْخلَ له في التأثير بما يُسَاعد من الأدلة في ذلك حتى يتعدّى إلى كل من وطئ في نهار رمضان عامداً وهو مكلف صائم[1].

وأما تحقيق المناط: فهو أن يقع الاتفاقُ على عِلّية وصفٍ بنص كما في جهة القبلة، فإنها مناطُ وجوب استقبالها، وهي معروفةٌ بإيماء النص وهو قوله تعالى ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾[2]. أو يقع الاتفاق على علية وصفٍ بالإجماع كالعدالة فإنها مناطُ وجوبِ قبولِ الشهادة، وهي معلومةٌ بالإجماع أو تكون العلية مظنونةً بالاستنباط فكالشدة المُطْرِبة، فإنها مناطُ تحريم الشرب في الخمر فالنظر في معرفتها في النبيذ هو تحقيق المناط.

وأما تخريج المناط فهو: النظر والاجتهاد في إثبات علة الحكم الذي دَلَّ النصُّ أو الإجماعُ عليه دون عِلّيته؛ وذلك كالاجتهاد في كون القتل العمد العدوان علةً لوجوب القصاص في المحدد، وكون الطُّعْمِ علةً ربا الفضل في البر ونحوه، حتى يقاسَ عليه كلُّ ما ساواه في عِلَّته[3].

* * *

(1) الإحكام للآمدي (ج 3 ص 94) وإرشاد الفحول ص (222).
(2) سورة (البقرة) الآية (144).
(3) الإحكام للآمدي (ج 3 ص 95).

الطرق الدالة على عدم عِلّية الوصف

الطرقُ الدالة على أنّ الوصفَ لا يكون علةً خمسةٌ، هي: النقضُ، وعدم التأثير، والقلب، والقول بالموجب، والفَرْق.

الطريق الأول: النقض:

وهو وجود الوصف بدونِ الحكم. هكذا حدَّه القرافي[1].

وحدَّه التفتازاني بقوله: إنه ثبوتُ الوصف في صورةٍ مع عدم الحكم فيها.

وقال الرازي في المحصول: وجودُ الوصف مع عدم الحكم يَقْدحُ في كونِه علةً.

وعلى هذا فإنّ النقض طريقٌ من الطرق الدالة على عدم عِلية الوصف.

ودليل ذلك: أنّ اقتضاء العلة للحكم، إما أن يُعْتبر فيه انتفاءُ المعارض أو لا يُعْتبر، فإن اعتبر فإنه لا يكون علةً إلا عند انتفاء المعارض، وهذا يَقْتضي أن الحاصل قبل انتفاء المعارض ليس تمام العلة بل بعضها. وإذا لم يعتبر فسواءٌ حصلَ المعارض أو لم يحصل فإن الحكم يكون حاصلاً، وذلك يقدح في كون المعارض معارضاً[2].

وبيان ذلك أنّ النقض، وهو ثبوتُ العلة (الوصف) في صورةٍ مع عدم الحكم فيها؛ وذلك كأن يقال في النباش: سرق نصاباً كاملاً من حِرْزِ مثِله؛ فيجب عليه القطع كسارق مال الحي. فيقال: هذا يُنْتقَض بما لو سَرق الوالدُ مال ولده. وكذا صاحب الدَّيْن يَسْرق مالَ مَدْيونه، فإنَّ الوصفَ موجودٌ فيهما ولا يُقطعانِ[3].

وجاء في الإبهاج قولُه في النقض بأنه: عبارةٌ عن إبداء الوصف الذي ادعى المستدلُّ حجةَ عليتِه في بعض الصور مع تخلُّفِ الحكم عنه فيها، ورُبما يُعَبَّر عنه مُعَبِّرون بتخصيص العلة.

ومثاله: قولنا: مَنْ لم يبيت النيةَ فقد تعرَّى[4] أولُ صومِه عنها (النية) فلا يصح؛ لأن الصومَ عبارةٌ عن إمساكِ النهار جميعِه مع النية فيجعل العراء عن النية في أول الصوم علةً بطلانِه، فيقول الخصم: ما ذكرتَ منقوضٌ بصوم التطوع فإنه يصح

---

(1) شرح تنقيح الفصول ص (399). (2) المحصول (ج 2 ص 361).
(3) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص (352).
(4) أي خلا

من غير تبييت النية[1].

وفي هذه المسألة أربعةُ مذاهب هي:

المذهب الأول: المنع مطلقاً، أي أنّ النقض دال على عدم اعتبار العلية، وهو قول الشافعية واختاره أبو الحسين البصري من المعتزلة.

واحتج هؤلاء بأنّ الوصف لو كان علةً لثبت الحكمُ معه في جميع صورِه؛ عملاً به، ولم يثبت معه في جميع صوره فلا يكون علةً؛ ولأن الوصف من حيث هو، إما أن يكون مستلزماً للعلة أو لا يكون مُستلزماً لها. فإن كان مُسْتلزماً لها، فإنه يلزم وجود الحكم معه في جميع صوره، وإذا لم يكن مستلزماً لها، كان الوصف وَحْدَه ليس بعلةٍ حتى يَنْضَاف إليه غيرُه. والمقدَّرُ أنه عِلة، وهذا خُلْف. وبذلك فإنّ الوصف ليس بعلة[2].

المذهب الثاني: الجواز مطلقاً،أي أنّ النقضَ لا يَقْدح في علية الوصف. وقد ذهب إلى ذلك أكثر الأصوليين، وفيهم أكثر الحنفية والمالكية والحنبلية. واحتجوا بأن الموجب للعلية هو المناسبة. والمناسبة تقتضي أنها حيث وُجِدَتْ تَرتُّبَ الحكم معها. وقد وُجد الحكمُ فيما عدا صورة النقض فوجب ثبوتُ الحكم معها (المناسبة) وإن لم يُوجد معها في صورةِ النقض فتكون العلة كالعام المخصوص إذا خَرَجت عنه بعضُ الصور بقي حجةً فيما عدا صورة التخصيص، سواء عُمِلَ بموجب التخصيص أم لم يُعْمل وكذلك هنا؛ فإن تناولَ المناسبة لجميع الصور كتناول الدلالة اللغوية لجميع الصور فهو في الحقيقة تخصيصٌ. ولذلك يقول كثيرٌ من الأصوليين والجدليين (علماء الكلام) في النقض: إنه تخصيصٌ للعلة[3].

وقالوا: يجب إحرازُ المستدل في دليله عن صورة النقض على الأصح، وذلك

---

(1) الإبهاج في شرح المنهاج (ج 4 ص 84).

(2) شرح تنقيح الفصول ص (399) والإبهاج في شرح المنهاج (ج 4 ص 85) وما بعدها وحاشية العطار على جمع الجوامع ج (2 ص 346).

(3) شرح تنقيح الفصول ص (400) والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص (352) وتيسير التحرير (ج 4 ص 138- 141) وشرح التلويح على التوضيح (ج 2 ص 86، 87) وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج2 ص 268). والمحصول (ج 2 ص 366).

كأنْ يقول- في المثال السابق- سارق النصاب: سرق نصاباً كاملاً من حرزِ مثلِه وليس أباً ولا مَدْيوناً للمسروق منه، فيلزمه القطعُ، ولا نزاع في استحبابِ هذا الاحتراز. وإنما النزاع في وجوبه ودفعِه، إما بمنع وجود العلة، أو الحكم في صورته، أي المنع من عدم الحكم.

ومثال الأول: أن يقول الحنفي في قتل المسلم بالذمّي: قتلٌ عمدٌ عدوانٌ؛ فيجب القصاص كما في قتل المسلم بالمسلم، فيقال له: يُنْتقض ذلك بقتل المعاهد، فإنه قتلٌ عَمْدٌ عدوان ولا يُقْتل به المسلم فيقول: لا أُسَلّم أنه عدوان، فيندفع النقض بذلك.

ومثال الثاني: أن يقال في المثال نفسه: لا أسلم الحكم في المعاهد. فإن عندي يجب القصاصُ بقتله، ويكفي المستدلَّ قولُه: لا أعرف الرواية فيها، وليس للمعترض أن يدل على ثبوت العلة أو الحكم إذا منعهما المستدلُّ في صورة النقض؛ لأنه انتقال عن محل النظر وغَصْبٌ لمنصبِ المستدل حيث ينقلب المعترض مستدلاً[1].

المذهب الثالث: إذا وُجد المانع في صورة النقض فلا يَقْدح، وإلا قَدَح، وهو مذهب القاضي البيضاوي، وجملتُه: أن النقض لا يقدح في العلية حيث وُجد مانع مطلقاً، سواء كانت العلة منصوصةً أم مُسْتنبطةً. فإن لم يكن مانعٌ قَدَح مطلقاً.

وحجة هذا المذهب: أنّ الفرق إذا وُجِدَ في صورة النقض، كان ذلك الفارق مانعاً من ثبوت الحكم مع العلة في صورة النقض، فكان العذرُ مُنْتهِضًا في عدم ثبوته في صورة النقض، أما إذا لم يوجد فارقٌ كان عدم الحكم في صورة النقض مضافاً لعدم علية الوصف لا لقيامِ المانع، فلا يكون الوصفُ علةً.

وبعبارة أخرى: فإن الحكم إذا تخلّف عن العلة لا لمانعٍ فإنه لا يَقْدح.

وحجةُ ذلك، أن يقال: لم نَدَّعِ في مثل هذه العلة: كونَها مستلزمةً للحكم

---

(1) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص (352) والمحصول (ج 2 ص 369، 370).

قطعاً بل ادَّعَيْنا كونَها مستلزمةً للحكم ظاهراً ، فتخلُّفُ الحكمِ عنها في بعضِ الصور لا يَقْدح في كونها مستلزمة له غالباً ؛ فوجَبَ أن لا يكون مُفْسِدًا للعلة [1].

المذهب الرابع : إذا وقع التنصيصُ على العلة فلا يَقْدح النقضُ في العلية .

وحجة ذلك : أن الوصف إذا نُصَّ على كونه علةً فقد تعيَّنَ الانقيادُ لنصِّ صاحب الشرع وهو أعلم بالمصالح ، ولا عبرةَ بالنقض مع نصِّ صاحب الشريعة . بل النص مقدم ، أما إذا لم يوجد نصٌّ فقد تعيَّنَ أنَّ الوصف ليس بعلةٍ ؛ لأنه لو كان علةً لثبت الحكم معه في جميع صوره [2].

الطريق الثاني [3] : عدمُ التأثير :

وهو عبارةٌ عما إذا كان الحكم يَبْقى بدون فرضِ علةٍ له ، وأما العكس فهو أن يحصل مثلُ ذلك الحكم في صورةٍ أخرى لعلةٍ تخالف العلةَ الأولى . هكذا حَدَّه الرازي [4] .

وحَدّه القرافي بأنه : أن يكون الحكمُ موجوداً مع وصفٍ ، ثم يعدم ذلك الوصف ويبقى الحكم ؛ فيقدح . بخلاف العكس وهو وجودُ الحكم بدون الوصف في صورة أخرى فلا يقدح ؛ لأنّ العلَل الشرعية يخلف بعضُها بعضاً .

ومثال عدم التأثير : أنّ تحريم الخمر ثابتٌ مع اللون الخاص للخمر ، فإذا تغيّرت إلى لونٍ آخر فالتحريمُ باقٍ ، فَيُعْلَم أنّ علة التحريم ليس هو ذلك اللون . والعكس هو عكس النقض ، فإن النقض وجود العلة بدون الحكم ، والعكسُ وجودُ الحكم بدون العلة .

مثال النقض : تعليلُ الزكاة بالغنى ، فينقض بالعقار الذي فيه الأجرة العظيمة والمنافع الجزيلة مع عدم وجوب الزكاة فيه ، فهذا نقضٌ ؛ لأنه وجودُ العلةِ التي هي الغنى بدون الحكم الذي هو وجوب الزكاة .

ومثال العكس : تعليلُ الحدّ بجناية القذف ، فينتقض بشرب الخمر أو بغيره فلا

---

(1) شرح تنقيح الفصول ص (400) والإبهاج في شرح المنهاج (ج 4 ص 85، 86) والمحصول (ج 2 ص 373) .

(2) شرح تنقيح الفصول ص (400) والإبهاج في شرح المنهاج (ج 4 ص 85) .

(3) يعني من الطرق الدالة على عدم العِلّية .

(4) المحصول (ج 2 ص 375) .

يرد ؛ لأنّ عللَ الشريعة يَخْلُف بعضُها بعضاً ، وكما لو قال : الإنزال سببُ وجوبِ الغسل ، فينتقض بانقطاعِ دم الحيض ، فإن الغسل واجبٌ ولا إنزال[1].

والدليل على أن عدم التأثير يَقْدح في كون الوصف علةً هو : أن الحكم لما بقي بعد عدمه وكان موجوداً قبل وجوده (التأثير) ، عَلِمْنا استغناءَ الحكم عنه (التأثير) . والمستغني عن الشيء لا يكون مُعَللاً به[2] .

إذا ثبت ذلك قلنا : عدمُ التأثير هو عبارةٌ عن إبداء وصفٍ لا أثر له . بخلاف التأثير ، فإنه إفادةُ الوصف أثره ، فإذا لم يُفِدْه فهو عدم التأثير .

وقد قسم علماء الكلام عدمَ التأثير أربعةَ أقسام هي : أعلاها ما يظهر عدم تأثير الوصف مطلقاً ، ثم أنْ يظهر عدم تأثيره في ذلك الأصل ، ثم أنْ يظهر عدم تأثير قيد منه . ثم أنْ لا يظهر شيء من ذلك لكنّ لا يطرد في محل النزاع فيعلم منه عدم تأثيره ، وخصُّوا كلَّ قسمٍ منها باسمٍ ؛ تمييزاً لبعضها عن بعض وهذه هي الأقسام :

القسم الأول : وهو ما كان فيه الوصفُ غير مؤثر ، ويُسَمّى عدم التأثير في الوصف ، ومثاله : أن يقال في الصبح : إنه لا يُقْصَر فلا يُقَدّم ، إذ إنه كالمغرب . فيقال : عدم القصر لا تأثير له في عدم تقديم الأذان فإنه لا مناسبةَ ولا شَبَهَ ، فهو وصفٌ طردي ، ولا يُعْتبر اتفاقاً .

ولذلك استوى المغرب وغيره مما يقصر في ذلك .

القسم الثاني : وهو أن يكون الوصفُ غيرَ مؤثر في ذلك الأصل ، للاستغناء عنه بوصف آخر ، ويُسَمى عدم التأثير في الأصل .

ومثاله : أن يقول في بيع الغائب : مبيعٌ غير مرئي فلا يصحُّ بَيْعُه ، كالطير في الهواء ، فيقول المعترض : كونُه غَيْرَ مرئي - وإنْ ناسَبَ نفي الصحة - فلا تأثير له في مسألة الطير ؛ لأن العجز عن التسليم كافٍ في منع الصحة .

---

(1) شرح تنقيح الفصول ص (401) .

(2) المحصول (ج 2 ص 375) وحاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 350- 353) والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص (361) .

القسم الثالث : أن يكون في الوصف المعللَ به وَصْفٌ لا تأثير له في الحكم المعلل، ويسمى عدم التأثير في الحكم.

مثاله : أن يقول الحنفية في مسألة المرتدين إذا أتلفوا أموالنا : مشركون أتلفوا مالاً في دار الحرب فلا ضمانَ عليهم كسائر المشركين، فيقول المعترض : دار الحرب لا تأثير له عندكم ضرورة استواء الإتلاف في دار الحرب ودار الإسلام في إيجاب الضمان عندهم.

القسم الرابع : أن يكون الوصف المذكور لا يَطّرِد في جميع صور النزاع وإن كان مناسباً ويُسَمى عدم التأثير في الفرع.

مثالُه: أنْ يُقال في تزويج المرأةِ نفْسَها: زَوَّجت نفسَها بغير إذنِ وليِّها فلا يصح كما لو زُوِّجت من غير كفء، فيقول المعترض: كونه غير كفءٍ لا أثرَ له؛ فإنَّ النزاع واقع فيما لو زُوِّجت من كفء ومن غير كفء. وحكمهما سواءٌ فلا أثرَ له[1].

الطريق الثالث : القلب.

وهو أن يربط خلاف قول المستدل على علته إلحاقاً بأصله. هكذا حَدّه البيضاوي[2].

والقلب، مأخوذ مِنْ إذا قَلَبْتَ الإناءَ وجَعَلْتَ أعلاه أسفلَه؛ لأن العلة أصلٌ وهو أعلى، والمعلول فرع وهو أسفل، فتبديلُهما بمنزلة جَعْلِ الكوز منكوساً. لكن هذا إنّما يكون معارضة إذا أقام المعترِض دليلاً على نفي عِلّية ما ادعاه المعلِّلُ علةً وإلا فهو ممانعة مع السند[3].

وحَدَّه القرافيُّ بقوله: هو إثباتُ نقيضِ الحكم بعين العلة، كقولنا في الاعتكاف: لُبْثٌ في مكان مخصوص، فلا يَسْتقل بنفسه كالوقوف بعرفة. فيكون الصوم شرطاً فيه.

---

(1) حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج 2 ص 265، 266) وانظر المدخل إلى مذهب الإمام بن حنبل ص (361).

(2) حاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 356).

(3) شرح التلويح على التوضيح (ج 2 ص 93) وانظر المصباح المنير (ج 2 ص 171) وكشف الأسرار شرح المصنف على المنار للإمام أبي البركات النسفي (ج 2 ص 349، 350).

فيقول السائل: لُبثٌ في مكان مخصوص فلا يكون الصومُ شرطاً فيه كالوقوف بعرفة.

وهو إما أن يقصد به إثبات مذهب السائل أو إبطال مذهب المستدل.

والقلب يُبْطِل العلةَ من جهة أنه معارضة في أنها موجبة لذلك الحكم، فإذا أثبت بها القالب نقيض ذلك الحكم في صورة النزاع استحال إيجابُها لذلك الحكم في صورة النزاع، وإلا اجتمع النقيضانِ في صورة النزاع وهو محال[1].

وقال الآمدي في حَدّ القلب بأنه: أن يُبَيِّنَ القالِبُ أن ما ذكره المستدِلّ يدل عليه لا له، أو يدل عليه وله.

والأول قلما يتفق في الأقيسة، ومثلُه في المنصوص باستدلال الحنفي في توريث الخال بقوله ﷺ: «الخالُ وارثُ مَنْ لا وارثَ له»[2] فأثبت إرثه عند عدم الوارث، فيقول المعترض: هذا يدل عليك لا لك؛ لأنّ معناه نفيُ توريثِ الخال بطريق المبالغة، كما يقال: الجوع زادُ مَنْ لا زاد له، والصبر حيلةُ مَنْ لا حيلة له. أي ليس الجوع زاداً ولا الصبرُ حِيلةً[3].

وقال الرازي في المحصول في حقيقة القلب: وحقيقتُه: أنْ يعلق على العلة المذكورة في قياس نقيض الحكم المذكور فيه، ويرد إلى ذلك الأصل بعينه[4].

والقالِبُ إما أن يذكر القلبَ لإثباتِ مذهبه، أو لإبطال مذهب خصمه والأول- وهو إثباتُ مذهب القالب- مثاله: أنْ يقول الحنفيُّ في اشتراط الصوم للاعتكاف: الاعتكاف لُبثٌ مَحْضٌ، فلا يكون بمجرده قربةً، كالوقوف بعرفة. فيقول المعترض (القالب) الشافعيُّ أو الحنبليُّ: الاعتكاف لبثٌ مَحْضٌ فلا يُعْتبر الصوم في كونه قربةً، كالوقوف بعرفة. فكما أنّ الوقوف المذكور لا يُشترط

(1) شرح تنقيح الفصول ص (401، 402).

(2) الحديث رواه أبو داود في سننه برقم (2899)، والترمذي برقم (2103)، وابن ماجة برقم (2634)، (2737)، (2738).

(3) إرشاد الفحول ص (227).

(4) المحصول (ج 2 ص 376).

لصحته الصوم ، فكذلك الاعتكاف ، وهذا النوع لا تَعَرُّضَ فيه لإبطالِ مذهبِ الغير .

وأما الثاني : وهو أنْ يكون مقصودُ القالب إبطالَ مذهب خصمه من غير تعرضٍ لتصحيح مذهبِ نفسِه ، سواء كان الإبطال صريحاً بأن يقول الحنفي في المسح : ركنٌ من أركان الوضوء فلا يُكتفى فيه بأقلّ ما يقع عليه الاسم ، كالوجه فيقول المعترض : دليلُك هذا يقتضي أن لا يتقدر مَسْحُ الرأسِ بالربع كالخفّ ، ففي هذا الاعتراض نفيُ مذهب المستدِل صريحاً ولم يُثْبت مذهبَه ؛ لاحتمال أن يكون الحقُّ في غير ذلك وهو الاستيعاب ، وهو قول أحمد ومالك .

أو كان الإبطال ضمناً . وهو أن يدل على فساد لازمٍ من لوازم مذهب الخصم .

ومثاله : أن يقولِ الحنفيُّ في بيع الغائب مثلاً : عقدُ معاوضةٍ فينعقد مع جهل العوض ، أو مع الجهل بالمعوض كالنكاح ، فإنه يصح مع جهل الزوج بصورة الزوجة وكونه لم يَرَها ، فكذلك في البيع بجامعِ كونهما عقدَ معاوضةٍ ، فيقول الخصم : هذا الدليل ينقلب ، بأنْ يقال : عقد معاوضة فلا يُعْتبر فيه خيارُ الرؤية كالنكاح ، فإن الزوج إذا رأى الزوجةَ ولم تُعْجِبْه لم يَجُزْ له أن يَفْسخ النكاح ، فكذلك المشتري لا يكون له خيارٌ إذا رأى المبيعَ في بيع الغائب بمقتضى الجامع المذكور ، فالمستدل لم يصرح هاهنا ببطلانِ مذهبِ المستدل لكنه دَلّ على بطلانِه ببطلانِ لازمه[1] .

الطريق الرابع : القول بالموجب .

وهو تسليمُ ما ادّعاه المستدلُّ موجب علته مع بقاء الخلاف في صورة النزاع ، هكذا حَدَّه القرافي .

والقول بالموجب يدخل في العلل والنصوص وجميع ما يستدل به ، ومثاله في العلل : قول القائل : الخيلُ حيوانٌ يُسَابَقُ عليه ؛ فتجب فيه الزكاة كالإبل ، فإن الخيل يُسَابق عليها كالإبل . يقول السائل : أقول بموجب هذه العلة ، فإن الزكاة عندي واجبة في الخيل إذا كانت للتجارة ، فإيجابُ الزكاة من حيث الجملة أقولُ

(1) المحصول (ج 2 ص 378) وحاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 259– 261) ، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص (355، 356) وانظر شرح التلويح على التوضيح (ج 2 ص 93، 94) وانظر حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج 2 ص 278) .

به؛ وإنما النزاع في إيجاب الزكاة في رقابها من حيث هي خيلٌ، فيُسَلِّم ما اقتضته العلةُ ولم يَضُرَّه ذلك في صورة النزاع.

ومثاله في النصوص: قول المستدل: إنّ المحْرِمَ لا يُغَسَّل ولا يُمَسُّ بِطِيبٍ؛ لقوله ﷺ في مُحْرِمٍ وقصتْ به ناقته: «لا تمسُّوه بطيبٍ؛ فإنه يُبْعث يوم القيامة ملبياً»[1] يقول السائل: النزاع ليس في ذلك المحرم الذي وَرَد فيه النص، وإنما النزاع في المحرِمين في زماننا، والنصُّ ليس فيه عمومٌ يتناولهم[2].

وقال الرازي في حَدِّ القول بالموجب بأنه: تسليمُ ما جعله المستدلُّ موجبَ العلةِ، مع استيفاء الخلاف، وهو يقع في جانب النفي على وجه، وفي جانب الإثبات على وجه آخر.

أما في جانب النفي فإذا كان المطلوبُ نَفْيَ الحكم، واللازم من دليل المعلل كونُ شيء معين غيرَ موجبٍ لذلك الحكم، وذلك كما لو قال الشافعي في المُثَقَّل: التفاوت في الوسيلة لا يمْنع وجوبَ القصاص، فيقول السائل: إن التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص فَلِمَ لا يمْتنع وجوبُ القصاص بسبب آخر؟

وأما في جانب الثبوت، فهو كما لو كان المطلوبُ إثباتَ الحكم في الفرع، واللازم من دليل المعلل ثبوته في صورة ما من الجنس، كما لو قال في وجوب الزكاة في الخيل: حيوانٌ تجوز المسابقة عليه؛ فيجب فيه الزكاة قياساً على الإبل فقال: أقول بموجبه: إنه تجب فيه زكاةُ التجارة، والخلافُ واقعٌ في زكاة العين، ومقتضى دليلك: وجوبُ أصلِ الزكاة[3].

الطريق الخامس: الفَرْقُ.

وهو إبداءُ معنىً مناسبٍ للحكم في إحدى الصورتين مفقودة في الأخرى. وقَدْحُه في العلة مبنيٌّ على أنّ الحكم لا يُعَلل بعلتين؛ لاحتمال أن يكون الفارقُ أحدَهما، فلا يلزم من

---

(1) رواه البخاري في صحيحه برقم (1265)، ومسلم في الحج (1206)، وأبو داود (3241)، والترمذي (951)، والنسائي (1904)، وابن ماجة (3084).

(2) شرح تنقيح الفصول ص (402، 403).

(3) المحصول (ج 2 ص 379) وانظر حاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 360).

عدمه عدمُ الحكم ؛ لاستقلالِ الحكم بإحدى العلتين ، هكذا حَدَّه القرافي [1].

وقوله : مناسب ، احترازٌ من غير المناسب ، وقد يكون الشيء مناسباً لحكم غير الحكم المتنازع فيه ، ومثالُ غير المناسب : أنْ تقيس الأرزَ على البُرِّ في حكم الربا . فيقول السائل : الفرقُ بينهما : أن الأرز أشدُّ بياضاً أو أيْسَرُ تقشيراً من سنبله .

ومثال المناسب لغير الحكم المذكور : أنْ تقيس المساقاةَ على القراض في جواز المعاملة على جزء مجهول ، فيقول السائلُ : الفرق أنّ الشجر إذا تُرِكَ العملُ فيها هلكت بخلاف النقدين ، وهذا مناسبٌ ؛ لأن يكون عقد المساقاة لازماً جائزاً بخلاف القراض ، فإنّ القول بجوازه يؤدِّي إلى جواز رَدِّه بعد مدة فيتلف الشجر . أما باعتبار الغرر فلا مدخلَ لمناسبة هذا الفرق فيه .

ومثال المناسب للحكم المذكور : أنْ تقيس الهبةَ على البيع في منع الغرر فيها . فيقول المالكي الفرق : أن البيعَ عقدُ معاوضة ، والمعاوضة مكايسة يَخُلّ بها الغرر ، والهبة إحسان صرف لا يَخُلّ به الغرر ، فإن لم يحصل شيءٌ فلا يتضرر الموهوبُ له بخلاف المشتري [2].

وقال الرازي في الفرق : الكلام فيه مبني على أنّ تعليلَ الحكم الواحد بعلتين هل يجوز أم لا ؟ وفيه مسألتان :

المسألة الأولى : يجوز تعليلُ الحكم الواحد بعلتين منصوصتين ، خلافاً لبعضهم . واحتج بأنّ : الردة والقتل والزنا كلُّ واحدٍ منها لو انفرد كان مستقلاً باقتضاء حِلّ القتل ، ثم إنه يصح اجتماعها ، فعند اجتماعها يكون حِلُّ الدم حاصلاً بها جميعاً .

المسألة الثانية : أنه لا يجوز تعليلُ الحكم الواحد بعلّتين مستنبطتين ، والدليل عليه وجهان :

الأول : أنّ الإنسان إذا أعطى فقيراً فقيهاً ، احتمل أنْ يكون الداعي له إلى الإعطاء كونَه فقيراً فقط ، أو كونَه فقيهاً فقط أو مجموعَهما ، أو لا لواحدٍ منهما .

---

(1) شرح تنقيح الفصول ص (403) وانظر حاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 363) وحاشية التفتازاني (ج 2 ص 276) .

(2) شرح تنقيح الفصول ص (403) وانظر حاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 363- 365) .

فهذه الاحتمالاتُ الأربعة مُتنافية، وهي على حَدِّ التساوي، وبذلك امتنع ظَنُّ حصولِ كلٍّ واحدٍ منها على التعيين. فلا يجوز الحكمُ بكونه علةً.

الثاني: أن الصحابة أجمعوا على قبول الفرق؛ لأن عمر لما شاور عبد الرحمن في قضية المجهضة قال: «إنك مؤدِّب ولا أرى عليك شيئاً» فقال علي: «إن لم يجتهد فقد غَشَّكَ، وإن اجتهد فقد أخطأ. أرى عليك الغُرَّة». ووجه الاستدلال بذلك: أن عبد الرحمن شَبَّهه بالتأديب المباح، وأنّ عليًا فَرَّقَ بينه وبين سائر التأديبات، بأنّ التأديب الذي يكون من جنس التعزيرات لا تجوز فيه المبالغةُ التي تنتهي إلى حَدِّ الإتلاف، وذلك يدل على إجماعهم على قبول الفرق، وهو يَقْدح في جوازِ تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين[1].

وجملة القول: أن الفرقَ هو جَعْلُ تعيينِ الأصل علةً، والفرعِ مانعاً، والأول يؤثر حيث لم يَجُز التعليل بعلّتين، والثاني عند من جَعَلَ البعضَ مع المانع قادحاً. هكذا حده البيضاوي.

وجاء في شرح التلويح على التوضيح أنّ الفرق: أنْ يتبين في الأصل وصفٌ له مدخلٌ في العلية لا يوجد في الفرع فيكون حاصلُه مَنْعَ علية الوصف، وادعاء أن العلة هي الوصف مع شيء آخر[2].

* * *

---

(1) المحصول (ج 2 ص 379- 385).

(2) الإبهاج في شرح المنهاج (ج 4 ص 134) وشرح التلويح على التوضيح (ج 2 ص 89).

أقسام القياس

يقسم القياس باعتبارات معينة إلى أربعة أقسام، نعرض لها في هذا البيان:

القسم الأول: القياس باعتبار درجة المعنى الجامع فيه

وهو بهذا الاعتبار ينقسم إلى: ما المعنى الجامعُ فيه باقتضاءِ الحكم في الفرع أولى منه في الأصل، وإلى ما هو مُسَاوٍ، وإلى ما هو أدنى.

والأول: وهو ما كانت العلةُ فيه أقوى في الفرع منها في الأصل، ومثاله: تحريمُ ضَرْب الوالدين بالنسبة إلى تحريم التأفيف لهما وما في معناه، فلئن نهى الشارعُ عن التأفيف- وهو الأخفُّ- وكان حكمُه التحريمَ، فلا جَرَمَ أن يكون الحكم بالتحريم في الضربِ أولى؛ لأنّ الفرعَ وهو هنا الضربُ أشدُّ من الأصل وهو التأفيف، فهو بذلك أولى بالحكم.

والثاني: وهو ما كانت العلةُ فيه مساويةً في الفرع لها في الأصل، ومثاله: إلحاقُ نجاسة الماء بصبِّ البول فيه من كوز، بنجاسته بالبول فيه، وكذلك قياس إحراق مال اليتيم على أكله في التحريم.

والثالث: وهو ما كانت العلةُ فيه أدنى في الفرع منها في الأصل، ومثاله: إلحاق النبيذ بالخمر في تحريم الشرب وإيجاب الحدّ ونحو ذلك[1].

القسم الثاني: القياس باعتبار القوة

وهو ينقسم إلى جليّ وخفيّ، فالجلي: ما كانت العلةُ فيه منصوصةً، أو غير منصوصة، ولكن الفارقُ ين الأصل والفرع مقطوعٌ بنفي تأثيره، ومثاله: إلحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التأفيف لهما بعلة كفِّ الأذى عنهما.

وأما الخفيّ: فهو ما كانت العلةُ فيه مستنبطةً من حكم الأصل، كقياس القتل بالمثقّل على القتل بالمحدّد.

---

(1) الإحكام للآمدي (ج 3 ص 95) وحاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 380، 381).

وحَدّه التفتازاني بأنه ما يكون نَفْيُ الفارق فيه مظنوناً ، كقياس النبيذ على الخمر في الحرمة ؛ إذ لا يمتنع أنْ تكون خصوصيةُ الخمرِ معتبرةً . ولذلك اخْتُلِفَ فيه[1] .

القسم الثالث : القياس باعتبار العِلّة

وهذا ينقسم إلى ثلاثة أنواع : قياسُ علةٍ ، وقياسُ دلالةٍ ، وقياسٌ في معنى الأصل .

أما الأول : وهو قياسُ العلة ، فهو ما صُرِّح فيه بالعلة ، كما يقال : النبيذ مسكر ؛ فيحرم كالخمر .

وأما الثاني : وهو قياس الدلالة ، فهو أن لا يُذْكر فيه العلة بل يُذكر وَصْفٌ ملازم لها ، وذلك كالجمع بين النبيذ والخمر بالرائحة الفائحة الملازمة للشِّدّة المطْرِبة ، أو الجمع بين الأصل والفرع بأحد موجبتي العلة في الأصل استدلالاً به على الموجب الآخر ، كما في الجمع بين قطع الجماعة ليد الواحد ، وقتل الجماعة للواحد ، في وجوب القصاص بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم بتقدير إيجابها .

وأما الثالث : وهو القياس في معنى الأصل : وهو ما كان الوصف الجامع فيه لم يُصَرّح به وسُمّي بإلغاء الفارق وتنقيح المناط ، ومثاله : قصة الأعرابي بنفي كونه أعرابياً فيلحق به الزنجي والهندي ، وبنفي كونِ المحل أهلاً فيوجب الكفارة في الزنا ، وبنَفْي كونه رمضانَ تلك السنةِ فَيُلحق به الرمضانات الأُخر ، وكذلك إذا نفى الحنفيُّ كونَ الإفساد بالوقاع فَيُلْحَق به المفسِد بالأكل عمداً[2] .

* * *

(1) الإحكام للآمدي (ج 3 ص 95، 96) وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج 2 ص 247) . وحاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 380) .

(2) الإحكام للآمدي (ج 3 ص 96) وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج 2 ص 247، 248) . وحاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 381) .

القسم الرابع : القياس باعتبار طريق إثبات العلّة المستنبطة فيه

والقياس بهذا الاعتبار، إما أن يكون طريق إثبات العلة المستنبطة فيه : المناسبة ، فيسمى قياس الإحالة .

أو يكون الشبه ، فيسمى قياس الشَّبَه .

أو يكون السَّبْر والتقسيم ، فيُسَمَّى قياسَ السّبر .

أو يكون الطرد والعكس ، فيسمى قياس الاطراد [1] .

الأدلة المختلف فيها

هذه جملة أصول اختلف العلماء في اعتبارها والاستدلال بها ، نعرض لها في هذا التفصيل وهي :

الدليل الأول : الاستحسان

الاستحسان في اللغة يعني : وجود الشيء حسناً . وهو ما يراد به أن يكون أحد الأدلة على ما نبينه – إن شاء الله – وقد اختلفوا فيه ؛ فقال به الحنفية والحنابلة ، وأنكره الباقون ، حتى نُقِل عن الشافعي (رحمه الله) أنه قال : مَنِ استحسن فقد شرَّع .

والحق أنه لا يوجد في لفظ الاستحسان ما يصلح محلاً للنزاع ؛ إذ ليس الخلاف بين العلماء في جواز استعمال لفظ الاستحسان ؛ لوروده في كتاب الله ، قال الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾[2] ولوروده في السنة، قال (عليه الصلاة والسلام): «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»[3].

---

(1) الإحكام للآمدي (ج 3 ص 97) . (2) سورة (الزمر) الآية (18).

(3) الحديث رواه أحمد في مسنده موقوفًا عن ابن مسعود (رضي الله عنه) بلفظ «إن الله نظر في قلوب العباد، فوجد قلب محمد ﷺ خير قلوب العباد فاصطفاه لدينه، فابتعثه لرسالته. ثم نظر في قلوب العباد بعد قلب محمد فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد فجعلهم وزراء نبيه يقاتِلون على دينه، فما رأى المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن، وما رأوا سيئًا فهو عند الله سَيِّئٌ.

كما ورد في كلام الأئمة فقد نُقِل عنهم : إطلاقُ الاستحسان في دخول الحمام من غير تقديرِ عوضٍ للماء المستعمل ، ولا تقديرِ مدةِ السكون فيها وتقدير أجرته ، وكذلك استحسانُ شربِ الماء من أيدي السقّائين من غير تقدير في الماء وعوضه . وقد نقل عن الشافعي (رحمه الله) أنه قال : أستحسنُ في المتعة أن تكون ثلاثين درهماً ، وأستحسن تَرْكَ شيء للمكاتب من نجوم الكتابة ، وأستحسن ثبوتَ الشُّفْعَة للشفيع إلى ثلاثة أيام ، وقال في السارق : إذا أخرج يَدَه اليسرى بدل اليمنى فقُطِعَتْ : القياس أن تُقْطَع يمناه ، والاستحسان أن لا تقطع .

وعلى هذا فإنه لا خلاف في نفس إطلاق لفظ الاستحسان جوازاً وامتناعاً ؛ لورود الكتاب والسنة وإطلاق أهل اللغة ، ولا شك أن الاستحسان قد يُطْلَق على ما يميل إليه الإنسانُ ويهواه من الصور والمعاني ، وإن كان مستقبحاً عند غيره ، وليس ذلك هو موضعَ الخلاف ، وإنما موضع الخلاف فيما وراء ذلك[1] فإن الخلاف في معنى الاستحسان وحقيقته باعتباره أصلاً من أصول الاستدلال ، وقد حدَّه أبو الحسين البصري من المعتزلة بقوله : الاستحسان : هو تَرْكُ وجهٍ من وجوه الاجتهاد غير شاملٍ شمولَ الألفاظ، لوجه هو أقوى منه ، وهو في حكم الطارئ على الأول[2].

وقصده بقوله : « غير شامل شمول الألفاظ » الاحترازُ عن العدول عن العموم إلى القياس ؛ لكونه لفظاً شاملاً .

وقصده بقوله : « وهو في حكم الطارئ » الاحتراز عن قولهم : تركنا الاستحسانَ بالقياس ، فإنه ليس استحساناً من حيث إنَّ القياس الذي تُرِكَ له الاستحسانُ ليس في حكم الطارئ بل هو الأصل ، وذلك كما لو قرأ آيةَ سجدةٍ في آخر سورة ، فالاستحسان أن يسجد لها ولا يجتزئ بالركوع ، ومقتضى القياس أن

---

(1) الإحكام للآمدي (ج 3 ص 200) والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص (291) والمنخول للغزالي ص (374، 375) . وإحكام الفصول في أحكام الأصول للباجي ص (564) وكشف الأسرار للنسفي ص (291) والمعتمد لأبي الحسين البصري (ج 2 ص 295، 296) وشرح التلويح على التوضيح (ج 2 ص 81) وحاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 395) وحاشية التفتازاني (ج 2 ص 288) .

(2) المعتمد (ج 2 ص 296) .

يجترئ بالركوع، فقد قالوا بالعدول هنا عن الاستحسان إلى القياس.

وهذا الحد- كما قال الآمدي- أقربُ مما حدَّه به غيره؛ لكونه جامعاً مانعاً، وحاصله: الرجوع إلى تفسير الاستحسان بالرجوع عن حكمِ دليلٍ خاصٍّ إلى مقابله بدليل طارئ عليه أقوى منه، من نصٍّ أو إجماع أو غيره[1].

وقد اختلف أصحاب أبي حنيفة في تعريف الاستحسان بحدِّه: فمنهم من قال: إنه عبارةٌ عن دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على إظهاره؛ لعدم مساعدةِ العبارة عنه.

ومنهم من قال: إنه عبارة عن العدول عن موجب قياسٍ إلى قياس أقوى منه.

وقيل: هو العدول عن قياس إلى قياس أقوى، وقيل: العدول إلى خلاف الظنِّ لدليل أقوى.

وقيل: إنه عبارة عن تخصيص قياسٍ بدليل هو أقوى منه، فيرجع إلى تخصيص العلة.

وقال الكرخي: هو العدول في مسألة عن مِثْلِ ما حُكِم به في نظائرها إلى خلافه بوجه هو أقوى، ويدخل فيه التخصيص والنسخ[2].

حقيقة الاستحسان

الاستحسان لغةً: وجود الشيء حسناً. يقول الرجل: اسْتحسنت كذا: أي اعتقدته حَسَناً، واستقبحته: أي اعتقدته قبيحاً، أو معناه: طلب الأحسن للاتباع الذي هو مأمور به، كما قال تعالى: ﴿ فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ﴾[3].

---

(1) المعتمد لأبي الحسين البصري (ج 2 ص 296) والإحكام للآمدي (ج 3 ص 202) وشرح التلويح على التوضيح (ج 2 ص81).

(2) الإحكام للآمدي (ج 3 ص 200، 201) وشرح التلويح على التوضيح (ج 2 ص 81).

(3) سورة (الزمر) الآية (17، 18).

والإحسان- في لسان الفقهاء- نوعان:

أولهما: العمل بالاجتهاد في تقدير ما جَعَله الشرعُ موكولاً إلى آرائنا، وذلك كالمتعة المذكورة في قوله تعالى: ﴿مَتَٰعًا بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[1] فقد أوجب ذلك بحَسْبِ اليسار والعُسْرة، وشَرَط أن يكون بالمعروف، فعرفنا بذلك أن المراد ما يُعْرَف استحسانُه بغالب الرأي، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾[2] ولا يُظَنُّ بأحد من الفقهاء أنه يخالف هذا النوعَ من الاستحسان.

النوع الثاني: وهو الدليل الذي يكون معارضاً للقياس الظاهر (الجَلِيّ)، أو هو اسمٌ لدليل يعارضُ القياسَ الجلي، فكأنهم سَمَّوه بهذا الاسم لاستحسانهم تَرْكَ القياس بدليلٍ آخر فَوْقَه.

على أن استحسان العمل بأقوى الدليلين لا يكون من اتِّباع الهوى وشَهْوة النفس في شيء مثلما يزعم المنكرون للاستحسان، وقد قال الشافعي في نظائر ذلك: أستحب ذلك، وأيُّ فرق بين مَنْ يقول: استحسن كذا، وبين من يقول: استحبه؟ بل إن الاستحسان أفصحُ اللغتين، وأقربُ إلى موافقة عبارة الشرع في هذا المراد، وقد ظنَّ بعضُ المتأخرين من الحنفية أن العمل بالاستحسان أولى مع جواز العمل بالقياس في موضع الاستحسان، وشَبَّه ذلك بالطَّرْد مع المُؤَثِّر، فإن العملَ بالمؤثر أولى، وإن كان العملُ بالطرد جائزاً فيتبين بذلك أن الصحيحَ تَرْكُ القياس أصلاً في الموضع الذي نأخذ فيه بالاستحسان، وبه يتبين أيضاً أن العمل بالاستحسان لا يكون مع قيام المعارضة ولكنْ باعتبار سقوط الأضعف بالأقوى أصلاً، أي تركُ القياس بدليلٍ فوقه، وهذا الدليل قد يكون نصًّا أو إجماعاً، أو للضرورة أو للقياس الخَفِيّ.

أما النص، فهو كما في السَّلَم فإن القياس يأبى جوازَ السلم؛ لأن المعقودَ عليه

---

(1) سورة (البقرة) الآية (236).
(2) سورة (البقرة) الآية (233).

معدومٌ عند العقد، وإنما تركناه بالنص وهو قوله (عليه السلام): «من أسْلَفَ فَلْيُسْلِفْ في كيلٍ معلوم، أو وزن معلوم، إلى أجل معلوم»[1].

وكذلك الإجارة فإنها بيعُ المنفعة وهي معدومة، فكان القياسُ عدمَ جوازها، لكنّا جوزناها بالنص وهو قوله (عليه الصلاة والسلام): «أعْطُوا الأجيرَ أجْرَه قبل أن يَجِفَّ عَرَقُه»[2].

وكذلك بقاء الصوم مع الأكل ناسياً؛ إذ القياسُ يقتضي فسادَه؛ لأن الشيء لا يبقى مع فوات ركنه، وإنما أبقيناه؛ لقوله (عليه الصلاة والسلام): «فلا يُفْطِر؛ فإنما هو رزقٌ رَزَقَه اللهُ»[3].

فإن النص فوق الرأي (القياس) فاستحسنوا تَرْكَه به، وذلك ما أشار إليه أبو حنيفة (رحمه الله) في أكلِ الناسي للصوم؛ إذ قال: لولا قولُ الناس لقُلْتُ: يَقْضِي، يعني بذلك رواية الأثَر عن رسول الله ﷺ، وهو نصٌّ يجب العملُ به بعد ثبوته واعتقادُ البطلان في كل قياس يخالفه، وهذا اللفظ نظِيرُ ما قاله عمر (رضي الله عنه) في قصة الجنين: لقد كِدْنَا أن نعمل برأينا فيما فيه أثرٌ.

وقد يكون الدليلُ إجماعاً كما في الاستصناع فيما للناس فيه تعامُلٌ، فإن القياس يَأْبَى جوازَه، وقد تركنا القياسَ للإجماع على التعامل به فيما بين الناس من لَدُنْ رسول الله ﷺ إلى يومنا هذا؛ وهذا لأن القياسَ يحتمل الخطأ والغلط، وبالنص أو الإجماع يتعين فيه جهةُ الخطأ في القياس فيكون واجبَ الترك، ولا يجوز العملُ به في الموضع الذي تعين فيه جهةُ الخطأ.

وقد يُتْرك القياسُ من أجل الضرورة، وذلك كالحكم بطهارة الحِيَاض والآبار والأواني بعدما تنجَّست، فأما القياس فهو يأبى طهارتها؛ لأن الدَّلْوَ يَتَنَجَّسُ بملاقاة الماء فلا يزال يَعُود وهو نَجِسٌ، ولأن نَزْعَ بعض الماء لا يُؤثِّر في طهارة الباقي، وكذا خروج بعضه عن الحوض، وكذلك الحكم بطهارة الثوب النَّجِس إذا غُسِل في

---

(1) رواه الترمذي عن ابن عباس (ج 3 ص 102).

(2) الحديث رواه ابن ماجه في سننه، كتاب «الأحكام» برقم (3443) عن ابن عمر مرفوعًا.

(3) رواه الترمذي عن أبي هريرة (ج 3 ص 100).

الإجّانات ، فإن القياس يأبى جوازَه ؛ لأن ما يَرِدُ عليه النجاسةُ يتنجس بملاقاته ، فتركناه للضرورة المحوجة إلى ذلك لعامة الناس فإن الحرج مدفوع بالنص: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1] وفي موضع الضرورة يتحقق معنى الحرج لو أخذ فيه بالقياس ، فكان متروكاً بالنص[2].

وقد يكون الدليل قياساً خفيًا ، كما في سُؤْر سِبَاع الطير ، فإنه في القياس نجسٌ ؛ لأنه سؤرُ ما هو سبعٌ مطلق فكان كسؤر سباع البهائم ، وهذا معنىً ظاهرُ الأثر ؛ لأنهما يستويان في حرمة الأكل ، فيستويان في نجاسة السؤر لكنه في الاستحسان طاهرٌ ، لأن السبعَ ليس بنجس العين ، بدليل جواز الانتفاع به شرعاً كالاصطياد والبَيْع على سبيل التجارة ، وكذلك جواز الانتفاع بجلده وعظمه ، ولو كان نجسَ العين لما جاز كالخنزير وسؤر سباع البهائم التي هي نجسةٌ باعتبار حرمة الأكل ؛ لأنها تشرب بلسانها ، وهو رَطِبٌ من لُعَابها . ولعابُها يتولد من لحمها ، وهذا لا يوجد في سباع الطير ؛ لأنها تأخذ الماء بمنقارها ، ثم تبتلعه ومنقارُها عَظْمٌ ، وعظمُ الميت طاهرٌ فعظم الحي أولى[3].

قال السرخسي في ذلك : بيانُ ما يسقط اعتبارُه من القياس لقوة الأثر ، الاستحسانُ الذي هو القياسُ المستحسن في سُؤْرِ سباع الطير ، فالقياس فيه النجاسةُ ؛ اعتباراً بسؤر سباع الوحش بعِلَّةِ حرمةِ التناول ، وفي الاستحسان لا يكون نجساً ؛ لأن السباعَ غيرُ محرَّمِ الانتفاعُ بها ، فعرفنا أن عينها ليست بنجسة ، وإنما كان نجاسةُ سؤر سباع الوحش باعتبار حُرْمة الأكل ؛ لأنها تشرب بلسانها وهو رطبٌ من لعابها ، ولعابها يتحلب من لحمها ، وهذا لا يوجد في سباع الطير ..

ثم تأيَّد هذا بالعلة المنصوص عليها في الهِرَّة ، فإن معنى البلوى يتحقق في سؤر سباع الطير ؛ لأنها لا يمكن صَوْنُ الأواني عنها خصوصاً في الصحاري .

وبهذا يتبين أن من ادَّعى أن القولَ بالاستحسان قولٌ بتخصيص العلة فقد

---

(1) سورة (الحج) الآية (78).

(2) كشف الأسرار على المنار للنسفي (ج 2 ص 291، 292) وأصول السرخسي (ج 2 ص 200- 203).

(3) كشف الأسرار على المنار للنسفي (ج 2 ص 292) وأصول السرخسي (ج 2 ص 204) .

أخطأ؛ لأن بما ذكرنا تبيَّن أن المعنى الموجِبَ لنجاسة سؤر سباع الوحش الرطوبةُ النجسة في الآلة التي تشرب بها، وقد انعدم ذلك في سباع الطير، فانعدم الحكمُ لانعدام العلة، وذلك لا يكون من تخصيص العلة في شيء[1].

غير المجوِّزين للاستحسان

بيَّنَّا سابقاً أن الحنفية والحنابلة قالوا بجواز الاستحسان، وأنه واحدٌ من الأدلة المعتبرة بعد الأصول الأساسية الأربعة- الكتاب والسنة والإجماع والقياس- وذلك خلافاً لغيرهم من أهل العلم وفي طليعتهم الإمامُ الشافعي وأتباعُه في المذهب، فقد ذهبوا إلى بطلان الاستحسان، حتى قال الشافعي في ذلك: من استحسن فقد شرَّع[2]. وقال في الرسالة في هذا الشأن: والاجتهاد لا يكون إلاّ على مطلوب، والمطلوبُ لا يكون أبداً إلا على عَيْنٍ قائمةٍ تُطْلَب بدلالة يُقْصَد بها إليها، وهذا يُبَيِّن أن حراماً على أحدٍ أن يقول بالاستحسان[3].

وقال (رحمه الله): ليس لأحد دون رسول الله أن يقول إلا بالاستدلال، ولا يقول بما اسْتَحْسَنَ؛ فإن القولَ بما استحسن شيءٌ يُحْدِثُه لا على مثالٍ سَبَق[4].

وقال في الأم: لا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكما أو مُفْتِياً أن يحكم ولا أن يُفْتِي إلا من جهةِ خَبَرٍ لازم، وذلك الكتاب ثم السنة، أو ما قاله أهلُ العلم لا يختلفون فيه، أو قياس على بعض هذا، ولا يجوز له أن يحكم ولا يفتي بالاستحسان؛ إذ لم يكن الاستحسانُ واجباً، فإن قال قائل: فما يَدُلُّ على أن لا يجوز أن يستحسن إذا لم يدخل الاستحسانُ في هذه المعاني؟ قيل: قال الله عزَّ وجلّ: ﴿ أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴾[5] فلم يختلف أهل العلم بالقرآن- فيما علمت- أن السُّدَى الذي لا يُؤْمَرُ ولا يُنْهى، ومن أفتى أو حكم بما لم يؤمر به فقد أجاز لنفسه أن يكون في معاني السدى[6].

(1) أصول السرخسي (ج 2 ص 204).
(2) المنخول للغزالي ص (374) والإحكام للآمدي (ج 3 ص 200).
(3) الرسالة ص (504).
(4) الرسالة ص (25).
(5) سورة (القيامة) الآية (36).
(6) الأم للشافعي (ج 7 ص 298).

وقال الآمدي في الإحكام: لابُدَّ من الإشارة إلى شُبَهٍ (جمع شُبْهَة) تمسَّك بها القائلون بالاستحسان في بيان كون المفهوم منه حُجَّةً مع قطع النظر عن تفصيل القول فيه، والإشارة إلى جهة ضعفها، وقد تمسكوا في ذلك بالكتاب والسنة وإجماع الأمة:

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾[1].

والجواب عن هذه الآية: أنه لا دلالةَ له فيها على وجوب اتِّباع أحْسَنِ القول، وهو محل النزاع.

وقوله تعالى ﴿وَٱتَّبِعُوٓا۟ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم﴾[2].

والجواب عن هذه الآية- كما قال الآمدي- : أنه لا دلالة أيضاً فيها على أنَّ ما صاروا إليه دليلٌ مُنَزَّلٌ فضلاً عن كونه أحسنَ ما أُنْزِل.

وأما السنة فقوله (عليه السلام): «ما رآه المسلمون حَسَناً فهو عند الله حسن» ولولا أنه حجة لما كان عند الله حسناً.

والجواب عن هذا الخبر أن قوله: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن» إشارةٌ إلى إجماع المسلمين، والإجماع حُجَّةٌ ولا يكون إلا عن دليل. وليس فيه دلالة على أن ما رآه آحادُ المسلمين حَسَنًا أنه حسنٌ عند الله، وإلا كان ما رآه آحادُ العوامِّ من المسلمين حسناً أن يكون حسناً عند الله، وهو ممتنع.

وأما إجماع الأمة، فما ذُكِرَ من استحسانهم دخولَ الحمام وشُرْبَ الماء من أيدي السقائين، من غير تقديرٍ لزمان السكون وتقدير الماء والأجرة.

والجواب عن ذلك: أنَّا لا نُسَلِّم أن استحسانَهم لذلك هو الدليلُ على صحته، بل الدليل ما دل على استحسانهم له، وهو: جريانُ ذلك إلى زمن النبي (عليه الصلاة والسلام) مع عِلْمِه به وتقريره لهم عليه أو غير ذلك[3].

وقال الغزالي في المنخول: والصحيح في ضبط الاستحسان ما ذكره الكرخي،

---

(1) سورة (الزمر) الآية (18). (2) سورة (الزمر) الآية (55).

(3) الإحكام للآمدي (ج 3 ص 202، 203) وانظر حاشية التفتازاني (ج 2 ص 289).

وقد قسَّمه أربعة أقسام :

منها : اتِّباعُ الحديث وتَرْكُ القياس ، كما فعلوا في مسألة القَهْقَهة ونبيذ التمر .

ومنها : اتباع قول الصحابي على خلاف القياس ، كما قاله في تقدير أجرة ردِّ العبد الآبق بأربعين ؛ اتباعاً لابن عباس (رضي الله عنهما) .

ومنها : اتباع عادات الناسِ وما يَطَّرد به عُرْفُهم ، كمصيرهم إلى أن المعاطاةَ صحيحةٌ ؛ لأن الأعصارَ لا تنفكُّ عنه ويغلب على الظن جريانُه في عصر الرسول .

ومنها : اتباع معنىً خفيٍّ هو أخصُّ بالمقصود وأَمَسُّ له من المعنى الجلي[1].

فنقول : أما اتباع الخبر– تقديماً له على القياس– فواجبٌ عندنا ، وأبو حنيفة لم يَفِ به في مسألة المصرَّاة ، والعَرَايا[2] وخيار المتبايعَيْن ، ولم يستحسن اتباعَ هذه الأحاديث مع اتفاق أئمة الحديث على صحتها وضَعْفِ حديث القهقهة .

وأما قول الصحابي إذا خالف القياس : فهو مُتَّبَعٌ عندنا ، وخالفه أبو حنيفة في مسألة تغليظ الدية مع ما نُقِلَ فيه عن الصحابة .

وتقدير ابن عباس أجرةَ ردِّ الآبق بأربعين ، يَحْتمل أن يكون بحكم مصالحة أو مصلحة اقتضاها نزاعٌ في تلك الحالة .

وأما دعواه بأن عملَ الناسِ متبعٌ في المعاطاة ؛ لأن الأعصار فيه لا تتفاوت ، تحكُّمٌ. فإنا نعلم أن العقودَ الفاسدةَ والربويات في عصرنا أكثرُ منه في ابتداء الإسلام وصفوته ، وعوام الناس لا مبالاةَ بإجماعهم حتى يُتَمَسَّك بعملهم .

وأما اِتباع المعنى الخفي إذا كان أخصَّ فهو متبعٌ ؛ لأن الجليَّ الذي لا يَمَسُّ المقصودَ باطلٌ معه ، أو مقدم عليه .

ولكن أبا حنيفة لم يَفِ بموجبه حتى أتى بالعجائب والآيات وسمَّاه استحساناً ،

(1) المنخول للغزالي ص (375، 376) .

(2) العرايا : هو بيعُ الرُّطَب على رءوس النخل بقدر كيله من التمر خَرْصًا . ومن السنة الواردة في ذلك ما روي عن زيد بن ثابت أن رسول الله ﷺ «رخَّص في العرايا أن تُبَاع بخَرْصِها كيلاً» متفق عليه . انظر سبل السلام (ج 3 ص 45) وقد ذهب الجمهورُ إلى جواز رخصة العرايا ، انظر تحقيق الدكتور عبد الله الجبوري على إحكام الفصول للباجي ص (14) .

فقال: يجب الحدُّ على من شهد عليه أربعةٌ بالزنا في أربع زوايا، كلٌّ واحد منهم يشهد عليه في زاوية، وقال: لعله كان يَزْحَفُ في زَنْيَةٍ واحدةٍ في الزوايا.

وأي استحسانٍ في سَفْكِ دم مسلم يمثل هذا الخيال، مع أنه لو خصَّص كلَّ شهادة بزمان، وتقاربت الأزمنةُ واحْتُمِلَ استدامةُ الزنا في مثلها: لا حدَّ، وذلك أغلب في العُرْفِ من تخيُّلِ سَحْبِها في زوايا البيت بزناً واحدٍ.

فهذا ونحوه من الاستحسانات الباطلة[1].

وقال الباجي في إحكام الفصول: وهذا الذي ذكرنا في الاستحسان قولُ طائفةٍ من أصحاب أبي حنيفة، وقد روي عن بعضهم أنه استحسانٌ بغير حجة، وذلك مثل ما روي عن أبي حنيفة وأصحابه أنهم قالوا: إذا شهد شهودٌ على رجل بالزنا، وكلُّ واحدٍ منهم يشهد أنه كان في زاوية من البيت غيرِ الزاوية التي شَهِدَ بها كلُّ واحد من الباقين، قال أبو حنيفة: القياس ألَّا رَجْمَ، ولكنا نَرْجُمُه استحساناً، وهذا قول إن حُمِلَ على ظاهره منهم فهو قولٌ بغير دليل، ولا يصح الاحتجاجُ به ولا يُحْكَم به؛ لأنه حكمٌ بما تشتهيه النفسُ وتميل إليه وتهواه، وهذا باطل بإجماع الأمة قبل حدوث القائل بهذا القول.

ومما يدل على ذلك أيضاً: أنه لا فَرْقَ بين استحسان العاميِّ والطفل والعالِم إلا من جهة الدليل، وقد أجمعنا على أن استحسان العامي والطفل لا يجوز الحكمُ به؛ لأنه حكمٌ عن غير دليل، فكذلك استحسانُ العالم إذا صدر عن غير دليل.

واستدلوا بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾[2].

والجواب: أن أحْسَنَه هو الذي يكون مع الدليل، وجواب آخر: وهو أنه لو كانت هذه الآيةُ محمولةً على عمومها لوجب أن يكون عمومها استحساناً؛ لتحريم القول بالهوى والشهوة عليكم ولوجب اتباعه، وهذا يبطل تعلُّقكم به.

واستدلوا بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»[3].

(1) المنخول للغزالي ص (376، 377). (2) سورة (الزمر) الآية (18).

(3) رواه البزار والطبراني عن ابن مسعود. وهو موقوف حسن. انظر المقاصد الحسنة ص (367)، سبق تخريجه.

والجواب : أن المسلمين إذا رأَوْا شيئاً حسناً كان ذلك إجماعاً وصواباً ؛ لعصمة جميع المؤمنين، وليس خلافُنا معكم في نفس الحسن وإنما اختلفنا في جهة الاستحسان ، وعندنا أن الأمة لا تجمع على حسنٍ إلا عند دليلٍ وإلا كان إجماعُها خطأً ، فدُلُّوا على أنها أجمعت على الحكم شهوةً وميلاً إليه بغير دليل إن كنتم قادرين[1].

خلاصة وتنبيه

خلاصة ما بيناه في الاستحسان : أنه منسوبٌ للحنفية ومعهم الحنابلة ، وخالفهم في ذلك غيرُهم من العلماء وفي مقدمة المخالفين المنكرين للاحتجاج بالاستحسان الإمامُ الشافعي ، ولا غضاضة في اختلاف العلماء في مثل هذه المسألة ما دام كلٌّ فريق يقرن قوله في المسألة بدليل من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو غير ذلك . لكن مالا ينبغي قبولهُ لدى التخاصم والاحتجاج أن يقال عن الحنفية ما ليس فيهم من وجوه القَدْح ، كالميل للقول بالهوى والتشهي ونحو ذلك مما لا ينبغي أن يقال ؛ فإنه ما من مجتهد يسلك طريق أهل السنة ، وهو من أهل الحل والعقد إلا ظننَّا فيه الخيرَ والصلاح والتقوى ومجانبة القول بالهوى والتشهي ، فكيف به إذا كان في منزلة الإمام الأعظم ، إمام أهل الرأي وعظيم المجتهدين بعد التابعين من حيث مَلَكَتُه الفقهية الفَذَّة ، واقتدارُه على الاستنباط في غاية من الدراية والتبصر بأحكام الشريعة ، ذلكم أبو حنيفة النعمان (رحمه الله) ؟

أما قول الإمام الشافعي (رحمه الله) : من استحسن فقد شرَّع ، فيمكن حَمْلُه على القول في الشرع بمجرد الهوى من غير دليل ، مع أن الحنفية ما انْثَنُوا عن القياس إلى الاستحسان إلا استناداً إلى أَثَارَةٍ من دليل الكتاب أو السنة أو الإجماع أو الضرورة ، وهو ما بيناه في حينه ، وقد استحسن الشافعيُّ وأصحابه أشياءَ كثيرةً خرَّجوها على مآخذَ فقهية ، حتى جعل ابن السبكي الخلاف في ذلك لفظيًّا ، أما أن ينسب للإمام أبي حنيفة أنه شرَّع - أي شرع ما أثبته من حكمٍ عن طريق

---

(1) إحكام الفصول في أحكام الأصول ص (565- 567) وانظر حاشية التفتازاني (ج 2 ص 289) .

الاستحسان – فغيرُ مقبول البتةَ بهذا المفهوم إلا أن يقال: من غير دليل.

أما قول الباجي: وقد روي عن بعضهم (الحنفية) أنه استحسانٌ بغير حجةٍ[1] فلا جرم أن لا يُقْبَل ولا تصح نسبتُه للحنفية؛ لأنه لا يعقل أن يقول عالمٌ معتبرٌ كأحد الحنفية المشاهير، في شرع الله بالهوى من غير دليل، وفي هذا الشأن يقول أبو الحسين البصري: اعلم أن المحكيَّ عن أصحاب أبي حنيفة القولُ بالاستحسان، وقد ظن كثيرٌ ممن رَدَّ عليهم أنهم عَنُوا بذلك الحكمَ بغير دلالة، والذي جعله متأخرو أصحاب أبي حنيفة (رحمه الله) هو: أن الاستحسان عدولٌ في الحكم عن طريقة إلى طريقة هي أقوى منها. وهذا أولى مما ظنَّه مخالفوهم؛ لأنه الأليقُ بأهل العلم، ولأن أصحابَ المقالة أعرفُ بمقاصد أسلافهم، ولأنهم قد نصُّوا في كثير من المسائل فقالوا: استحسنَّا هذا الأثر، ولوجه كذا فعلمنا أنهم لم يستحسنوا بغير طريق[2].

الدليل الثاني: الاستصحاب

وهو عبارة عن الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني؛ بناءً على ثبوته في الزمان الأول[3] وعرَّفه التفتازاني بقوله: استصحاب الحال: أنه الحكم الفلاني قد كان ولم يُظَنّ عدمُه، وكل ما هو كذلك فهو مظنون البقاء[4].

قال الشوكاني في الاستصحاب: أي استصحابُ الحالِ لأمرٍ وجوديٍّ أو عدميٍّ، عقلي أو شرعي.

ومعناه: أن ما ثبت في الزمن الماضي فالأصلُ بقاؤه في الزمن المستقبل، وهو مأخوذ من المصاحبة، وهو بقاء ذلك لأمرٍ ما لم يوجد ما يُغيِّره، فيقال: الحكم الفلاني قد كان فيما مضى، وكلٌّ ما كان فيما مضى ولم يُظَنّ عدمُه؛ فهو مظنون البقاء.

---

(1) إحكام الفصول للباجي ص (565). (2) المعتمد (ج 2 ص 295).

(3) نهاية السول بشرح منهاج الأصول للإسنوي (ج 3 ص 112).

(4) حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج 2 ص 284) وانظر حاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 386).

قال الخوارزمي في الكافي : وهو آخر مدار الفتوى ، فإن المفتي إذا سئل عن حادثة يطلب حكمَها في الكتاب ثم في السنة ثم في الإجماع ثم في القياس ، فإن لم يجده فيأخذ حكمَها من استصحاب الحال في النفي والإثبات ، فإن كان الترددُ في زواله : فالأصل بقاؤه ، وإن كان التردد في ثبوته : فالأصل عدم ثبوته [1].

وقد اختلفوا في صحة الاستدلال بالاستصحاب باعتباره واحداً من الأدلة الشرعية ، فقد ذهب أكثرُ الأصوليين إلى صحة الاحتجاج به ، وفيهم المالكية وأكثر الشافعية ، كالمزني والصيرفي والغزالي وغيرهم من المحققين ، وقد اختاره الآمدي ، وسواء كان ذلك الاستصحابُ لأمر وجودي أو عدمي ، أو عقلي أو شرعي ؛ وذلك لأن ما تحقق وجودُه أو عدمُه في حالة من الأحوال فإنه يستلزم ظنٌّ بقائه ، والظنٌّ حجةٌ متبعة في الشرعيات .

وذهب آخرون إلى بطلان الاستصحاب فلا يجوز الاحتجاج به ، وقد ذهب إلى ذلك الحنفية وجماعة من المتكلمين ، كأبي الحسين البصري وغيره ، ومن هؤلاء من جوَّز الترجيحَ به فقط [2].

أدلة المجوِّزين

احتجَّ المجوِّزون للاستصحاب على أنه دليلٌ شرعي يصح الاستدلالٌ به من عدة وجوه منها :

الوجه الأول : أن ما تحقَّق وجودُه أو عدمه في حال ولم يُظَنَّ طروءُ معارِضٍ يُزيلُه ، فإنه يَلْزَم ظنٌّ بقائه ، وهذا أمر ضروري ، فلولا حصولُ هذا الظن لما ساغ للعاقل مراسلةُ مَنْ فارقه ولا الاشتغالُ بما يستدعي زماناً من حراثة أو تجارة ، ولا إرسال الودائع والهدايا من بلد إلى بلد بعيد ، ولا القراض والديون ، ولولا الظنٌّ لكان ذلك سَفَهاً وإذا ثبت الظن فهو مُتَّبَعٌ شرعاً [3].

---

(1) إرشاد الفحول للشوكاني ص (237) .

(2) الإحكام للآمدي (ج 3 ص 181) وحاشية التفتازاني (ج 2 ص 284) والمعتمد (ج 2 ص 325) وحاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 386، 387) .

(3) حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج 2 ص 285) .

قال الآمدي في هذا المعنى : إن العقلاء وأهلَ العُرْف إذا تحققوا وجودَ شيء أو عدمَه وله أحكامٌ خاصة به ، فإنهم يُسَوِّغون القضاءَ والحكمَ بها في المستقبل من زمان ذلك الوجود أو العدم ، حتى أنهم يُجيزون مراسلةَ من عَرَفوا وجودَه قبل ذلك بمُدَدٍ متطاولة ، وإنفاذَ الودائع إليه ، ويشهدون في الحالة الراهنة بالدين على مَنْ أَقَرَّ به قبل تلك الحالة ، ولولا أن الأصل بقاءُ ما كان على ما كان ، لما ساغ لهم ذلك [1].

الوجه الثاني : أنه لو شكَّ في حصول الزوجية ابتداءً : حَرُمَ عليه الاستمتاعُ إجماعاً ، ولو ظنَّ دوامَ الزوجية : جاز له الاستمتاع إجماعاً ، ولا فارِقَ بينهما إلا استصحابُ عدم الزوجية في الأولى ، واستصحابُ الزوجية في الثانية ، فلو لم يُعْتبر الاستصحابُ لَلَزِم استواءُ الحالَيْنِ في التحريم والجواز ، وهو باطل ؛ لأنه خلافُ الإجماع ، فقد عُلِمَ إجماعُ العلماء على اعتبار الاستصحاب من المسألتين [2].

الوجه الثالث : أنَّ ظنَّ البقاء أغلبُ من ظنِّ التغيير ؛ وذلك لأن الباقي لا يتوقف على أكثرَ مِن وجود الزمان المستقبل ومقارنةِ ذلك الباقي له ، سواء كان وجوداً أو عدماً .

أما التغير فهو متوقفٌ على ثلاثة أمور هي : وجود الزمان المستقبل ، وتبدُّل الوجود بالعدم أو العدم بالوجود ، ومقارنة ذلك الوجود أو العدم لذلك الزمان ، ولا يَخْفَى أن تحقُّقَ ما يتوقف على أمرين فقط ، أغْلَبُ مما يتوقف على ذَيْنِك الأمرين وثالثٍ غيرهما [3].

أدلة المخالفين

احتج المنكرون للاستصحاب بعدَّة أدلة أيضاً هي :

الأول : أن الطهارة والحِلَّ والحرمة ونحوَها أحكامٌ شرعية ، والأحكام الشرعية لا تثبت إلا بدليلٍ منصوبٍ من قِبَل الشارع ، وأدلةُ الشرع منحصرةٌ في النص

(1) الإحكام للآمدي (ج 3 ص 181) .
(2) حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج 2 ص 285) وانظر الإحكام للآمدي (ج 3 ص 181) .
(3) الإحكام للآمدي (ج 3 ص 181) .

والإجماع والقياس إجماعاً ، والاستصحاب ليس منها ؛ فلا يجوز الاستدلالُ به في الشرعيات .

والجواب عن ذلك : أن ما ذكرتم من وجوب دليلٍ منصوبٍ من جهة الشارع إنما يصح في إثبات الحكم ابتداء ، وأما في الحكم ببقائه فممنوعٌ ؛ إذ يكفي فيه الاستصحابُ ، ولا نُسلِّم أن الدليل منحصرٌ في الثلاثة بل ههنا رابعٌ ، وهو الاستصحاب وذلك عَيْنُ محل النزاع [1].

الثاني : لو كان الأصلُ البقاءَ لكانت بينةُ النفي أوْلَى بالاعتبار من بينة الإثبات ، وهذا اللازم مُنْتَفٍ ؛ وذلك لأن بينة النفي مؤيدةٌ باستصحاب البراءة الأصلية فيكون الظنُّ الحاصلُ بها أقوى ، أما بينة الإثبات فلا تعتبر من النافي- وهو المدعى عليه- وتُقْبَل من المُثْبِت- وهو المدعي- اتفاقاً .

والجواب : مَنْعُ ذلك ، فإن الظن لا يحصل إلا ببينة المثبت ؛ وذلك لأنه يَبْعُد غلطُه بأن يَظُنَّ المعدومَ موجوداً ، بخلاف النافي ؛ فإنه لا يبعد غلطه في ظنِّ الموجود معدوماً ؛ بناءً على عدم علمه به مع بنائه على استصحاب البراءة ، وله وجوه أُخر من الأولوية منها : أن المثبِتَ يدعي العلم بالوجود وله طرقٌ قطعية ، بخلاف النافي ، فإن طريقه- وهو عدم العلم- ظنيٌّ [2].

الثالث : أن القياس جائز ، وجوازُه يستلزم انتفاءَ ظنِّ بقائه ؛ لأن القياس رافعٌ لحكم الأصل اتفاقاً ، بدليل أنه يَثْبُتُ به أحكامٌ لولاه لكانت باقيةً على نفيها ؛ فلا يحصل الظنُّ ببقاء حكم الأصل إلا عند انتفاءِ قياسٍ يرفعه ، ولا سبيل إلى الحكم بذلك الانتفاءِ ؛ لعدم تناهي الأصول التي يمكن القياسُ عليها .

والجواب عن ذلك : أنه لا حاجة إلى القطع بانتفاء القياس الرافع ، بل الظنُّ كافٍ وهو حاصلٌ على تقدير عدم الوجدان (الوجود) بعد البحث والتفتيش ، ومجردُ احتمال قياسٍ رافع لا ينافي ظنَّ انتفائه ، بل يلازمه ، وإنما النافي له احتمالٌ

---

(1) حاشية التفتازاني (ج 2 ص 285) .

(2) حاشية التفتازاني (ج 2 ص 285) .

مساوٍ أو راجح ، أي أنَّ القياسَ الرافعَ حينئذ هو المظنونُ ، ومجردُ الاحتمال لا يضر [1].

أقوال أخرى في حجية الاستصحاب

بيَّنَّا أن ثَمَّةَ قولين أساسيَّيْن في حجية الاستصحاب : أولهما : بطلان الاحتجاج به ، وهو قول الحنفية وجماعة . وثانيهما : اعتبار الاستصحاب وصحةُ الاحتجاج به عند عدم الدليل ، وهو قول الجمهور .

وثمة أقوال أخرى للعلماء في المسألة غير هذين القولين الرئيسيين ، وتلكم هي الأقوال :

القول الأول : أنه حُجَّةٌ على المجتهد فيما بينه وبين الله عز وجل ، فإنه لا يُكلَّف إلا ما يدخل تحت مقدوره ، فإذا لم يجد دليلاً سواه جاز له التمسُّكُ به ، ولا يكون حجةً على الخَصْم عند المناظرة ؛ فإن المجتهدين إذا تناظروا لم ينفع المجتهدَ قولُه : لم أجِدْ دليلاً على هذا ؛ لأن التمسكَ بالاستصحاب لا يكون إلا عند عدم الدليل [2].

قال الرازي في هذا المعنى : معلوم أن المجتهد لا يجوز له التمسُّكُ باستصحاب حكم الأصل إلا إذا بحث واجتهد في طلب هذه الأدلة المغيرة ، فإذا لم يجد في الواقعة شيئاً منها حلَّ له فيما بينه وبين الله تعالى أن يحكم بمقتضى الاستصحاب ، أما قبل البحث عن وجود هذه الدلائل المغيرة ، فلا يجوز له التمسكُ بالاستصحاب أصلاً [3].

القول الثاني : أن الاستصحاب يصلح حجةً للدفع لا للرفع ، وهو المعمولُ به عند الحنفية ، وهم يُعَبِّرون عن هذا بأنّ استصحاب الحال صالحٌ لإبقاءَ ما كان على ما كان ؛ إحالةً على عدم الدليل ، وليس لإثبات أمرٍ لم يكن ، ولذلك قالوا : حياةُ المفقود باستصحاب الحال تَصْلُحُ حجةً لإبقاء مِلْكِه ، لا في إثبات الملك له في مال

---

(1) حاشية التفتازاني (ج 2 ص 285، 286) وانظر حاشية الشرقاوي على جمع الجوامع (ج 2 ص 387) .
(2) إرشاد الفحول ص (237،238) والإبهاج في شرح المنهاج (ج 3 ص 171) والمحصول (ج 2 ص 587) .
(3) المحصول (ج 2 ص 587) .

موروثه [1].

القول الثالث : أن الاستصحاب إنما يصلح للترجيح به فقط، وهو منقول عن الشافعي، فهو بذلك لا يحتج به [2].

القول الرابع : أن المُستَصْحِبَ إذا لم يكن غرضُه نَفْيَ ما نفاه فقط : صح، وإن كان غرضُه إثباتَ خلافِ قولِ خصمه مِن وجهٍ يُمْكِنُ استصحابُ الحال في نفي ما أثْبَتَه : فلا يصح وهو منقول عن بعض الشافعية [3].

صور الاستصحاب

ثمة صور للاستصحاب بينها الأصوليون فضًا للاشتباه الذي يلتبس على كثير من الناس لدى ذكره (الاستصحاب)، وهي ست صور :

الصورة الأولى : استصحاب ما دَلَّ العقلُ والشرعُ على ثبوته ودوامه، وذلك كالملك عند جريان القول المقتضي له، وشَغْلُ الذمة عند جريان إتلاف، أو التزامِ دوامِ الحِلِّ في المنكوحة بعد تقرير النكاح، فهذا لا خلاف في وجوب العمل به إلى أن يَثْبت معارِضٌ، أي أن هذا وإن لم يكن حكماً أصليًا فهو شرعيٌ دلَّ الشرعُ على ثبوته ودوامه جميعاً، ولولا دلالاتُ الشرع على دوامه إلى حصول براءة الذمة، لما جاز استصحابه.

فالاستصحاب بذلك ليس بحجة إلا مما دل الدليلُ على ثبوته ودوامه، بشرط عدم الغير، مثلما دل على البراءة العقلية، وعلى الشغل السمعي، وعلى الملك الشرعي [4].

الصورة الثانية : استصحاب العدم الأصلي، وهو الذي عَرَفَ العقلُ نَفْيَه بالبقاء

---

(1) إرشاد الفحول ص (238) والإبهاج في شرح المنهاج (ج 3 ص 171).

(2) إرشاد الفحول ص (238) وحاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 388) وحاشية التفتازاني (ج 2 ص 285) والإبهاج في شرح المنهاج (ج 3 ص 171) .

(3) إرشاد الفحول ص (238) .

(4) إرشاد الفحول ص (238) وانظر المحصول (ج 2 ص 586،587) والإبهاج في شرح المنهاج (ج 3 ص 169) .

على العدم الأصلي ، وذلك كبراءة الذمة من التكليف حتى يدل دليلٌ شرعي على تغيُّره ، كنفي وجوب صلاة سادسة ، وصوم شوال ، فالعقل يدل على انتفاء وجوبِ ذلك لا لتصريح الشارع ، لكن لأنه لا مُثْبِتَ للوجوب ، فبَقِيَ على النفي الأصلي ؛ لعدم ورود السمع به ، والجمهور على العمل بهذا .

فإن قيل : قصارى دلالة الاستصحاب الظنُّ ، وعدمُ وجوب الصلاة السادسة وصوم شوال قطعيٌّ ، فكيف يستفاد ذلك من الاستصحاب ؟ قلنا : عدم السمعيِّ الناقلِ قد يكون معلوماً كما في هذين المثالين ، فيدل الاستصحابُ فيه على القطع ، وقد يكون عدمُ السمعي الناقل مظنوناً كعدم وجوب الوِتْرِ والأضحية وزكاة الخيل والحُلِيِّ [1] .

قال الباجي في إحكام الفصول : اعلمْ أن استصحاب حالِ العقل دليلٌ صحيح ، وهو القسم الثالث من الأدلة الشرعية ، وذلك إنما يكون فيما يدعي فيه أحدُ الخصمين حكماً شرعيًا ، ويدعي المسئول البقاءَ على حكم العقل ، مثل : أن يُسْأَل عن وجوب الوتر ، فيقول المالكي : ليس بواجب ، فيطالَبُ بالدليل ، فيقول : الأصل براءة الذمة ، وطريقُ الوجوب الشرعُ ، وقد طلبت في الشرع فلم أجِدْ موجباً ، ولو كان لوجدت مع كثرة البحث والنظر ، فأنا على حكم الأصل في براءة الذمة ، وبه علمنا أنه لا يجب على المسلمين صلاةٌ سادسة ، ولا زكاةٌ غير الزكاة المعهودة ، ولا صوم غير رمضان [2] .

الصورة الثالثة : استصحاب الحكم العقلي عند المعتزلة ، فإن عندهم أن العقلَ يحكم في بعض الأشياء إلى أن يرد الدليلُ السمعي ، وهذا ما لا يجوز العملُ به عند أهل السنة من غير خلاف بينهم ، لأنه لا حكم للعقل في الشرعيات [3] .

قال أبو الحسين البصري في ذلك : أما التوصل إلى الأحكام الشرعية ، فهو أن

---

(1) إرشاد الفحول ص (238) والإبهاج (ج 3 ص 168) والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص (286) وإحكام الفصول للباجي ص (613) .

(2) إحكام الفصول في أحكام الأصول للباجي ص (613) .

(3) إررشاد الفحول ص (238) .

المجتهد إذا أراد معرفةَ حكم الحادثة، فيجب أن ينظر: ما حكمها في العقل؟ ثم ينظر هل يجوز أن يتغيَّر حكمُ العقل فيها؟ وهل في أدلة الشرع ما يقتضي تقدُّمَ ذلك الحكم أم لا؟ فإن لم يجد ما ينقله عن العقل، قضى به[1].

الصورة الرابعة: استصحاب العموم إلى أن يرد مخصِّصٌ، وهو دليل عند القائلين به، واستصحابُ النصِّ إلى أن يَرِدَ ناسخٌ، وهو دليل على دوام الحكم ما لم يرد النسخُ كما دلَّ العقلُ على البراءة الأصلية، بشرط أن لا يرد سمعٌ متغير[2].

الصورة الخامسة: استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف، ومثال ذلك: من قال: إن المتيمم إذا رأى الماءَ في خلال الصلاة مضى في الصلاة؛ لأن الإجماعَ منعقدٌ على صحة صلاته ودوامها.

وطروءُ وجودِ الماء كطروء هبوب الرياح وطلوع الفجر وغير ذلك من الحوادث، فنحن نستصحب دوامَ الصلاة حتى يدل الدليلُ على أن رؤيةَ الماء مبطلةٌ للصلاة ببطلان الوضوء، فهذا ليس بحجة عند عامة المحققين الأصوليين، وذهب آخرون، منهم الصيرفي والمزني وأبو ثور وداود الظاهري إلى صحته والاحتجاج به[3].

الصورة السادسة: الاستصحاب المقلوب، وهو استصحاب الحال في الماضي كما إذا وقع البحثُ في أن هذا المكيالَ مثلاً، هل كان على عهد رسول الله ﷺ؟ فيقول القائل: نعم؛ إذ الأصلُ موافقةُ الماضي للحال، وكما إذا رأيت زيداً جالساً في مكان وشككت: هل كان جالساً فيه أمس؟ فيقضى بأنه كان جالساً فيه أمس استصحاباً مقلوباً، واعلم أن الطريق في إثبات الحكم به يعود إلى الاستصحاب المعروف؛ وذلك لأنه لا طريقَ له إلا قولك: لو لم يكن جالساً أمس، لكان الاستصحابُ يقضي بأنه غيرُ جالس الآن، فدل على أنه كان جالساً أمس[4].

---

(1) المعتمد (ج 2 ص 343).

(2) الإبهاج في شرح المنهاج (ج 3 ص169)؛ والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص (287).

(3) الإبهاج (ج 3 ص 169،170) وإرشاد الفحول ص (238) وحاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 391).

(4) الإبهاج (ج 3 ص 170) وحاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 391).

استصحاب الحال عند الحنفية

استصحاب الحال- أي الموجود الآن- ينقسم عند الحنفية أربعةَ أقسام ذكرها السرخسي في أصوله وهي :

القسم الأول: استصحاب حكم الحال مع العلم يقيناً بانعدام الدليل المغيِّر. وذلك بطريق الخبر عن النبي ﷺ أو بطريق الحسِّ فيما يُعْرَف به، وهذا صحيح قد علمنا الاستدلالَ به في قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا﴾[1]. وهذا- كما يقول السرخسي- : لأنه لما عُلِمَ يقيناً بانعدام الدليل المغيِّر، فقد عُلِمَ بقاؤه ضرورة.

القسم الثاني: استصحاب حكم الحال بعدم دليلٍ مغيِّرٍ ثابت بطريق النظر والاجتهاد بقدر الوسع، وهذا يصلح لإبلاء العذر والدفع ولا يصلح للاحتجاج به على غيره؛ لأن المتأمِّلَ وإن بالغ في النظر، فالخَصْمُ يقول: قام الدليلُ عندي بخلافه، وبالتأمل والاجتهاد لا يبلغ المرءُ درجةً يعلم بها يقيناً أنه لم يَخْفَ عليه شيءٌ من الأدلة، بل يبقى له احتمالُ اشتباهٍ بعض الأدلة عليه، وما كان في نفسه محتملاً عنده لا يمكنه أن يحتجَّ به على غيره.

القسم الثالث: استصحاب حكم الحال قبل التأمُّل والاجتهاد في طلب الدليل المغيِّر، وهذا جهلٌ؛ لأن قبل الطلب لا يحصل له شيءٌ من العلم بانتفاء الدليل المغير ظاهراً ولا باطناً، ولكنه يجهل ذلك بتقصير منه في الطلب، وجَهْلُه لا يكون حجةً على غيره ولا عذراً في حقه أيضاً إذا كان متمكناً من الطلب، إلا أن لا يكون متمكناً منه، وعلى هذا إذا أسلم الذميُّ في دار الإسلام ولم يَعْلم بوجوب العبادات عليه حتى مضى عليه زمانٌ، فعليه قضاءُ ما ترك بخلاف الحربيِّ إذا أسلم في دار الحرب ولم يعلم بوجوب العبادات عليه حتى مضى زمان.

وعلى هذا أيضاً، من لم يجتهد بعد الاشتباه في أمر القبلة حتى صلَّى إلى

---

(1) سورة (الانعام) الآية (145).

جهة ، فإنه لا تُجْزيه صلاتُه ما لم يعلم أنه أصاب ، بخلاف ما إذا اجتهد وصلّى إلى جهة فإنه تجزيه صلاتُه وإن تبيَّن أنه أخطأ .

القسم الرابع : استصحاب الحال لإثبات الحكم ابتداء ، وهذا خطأٌ محض ؛ لأن استصحابَ الحال كاسمه ، وهو التمسك بالحكم الذي كان ثابتاً إلى أن يقوم الدليلُ المُزِيلُ ، وفي إثبات الحكم ابتداءً لا يوجد هذا المعنى ، ولا عَمَلَ لاستصحاب الحال فيه صورةً ولا معنىً . وفي المفقود فإن الحياةَ المعلومةَ باستصحاب الحال يكون حجةً في إبقاء ملكه في ماله على ما كان ، ولا يكون حجةً في إثبات الملك له ابتداءً في مال قريبه إذا مات[1] .

خلاصة المسألة

الاستصحاب : هو الاستدلال بعدم الدليل على نفي الحكم ، أو هو : بقاءُ ما هو ثابتٌ بالدليل ، أو هو : عبارة عن الحكم بثبوتِ أمرٍ في الزمان الثاني ؛ بناءً على ثبوته في الزمان الأول[2] .

وقد قال به الجمهور ؛ إذ احتجوا به على أنه من الأدلة الشرعية ، خلافاً للحنفية والمعتزلة إذ أنكروه وأبطلوا العمل به .

واحتجَّ الجمهور بجملة أدلة منها قوله تعالى : ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ ﴾[3] فإن ذلك احتجاجٌ بعدم الدليل ، ولأن النافي متمسِّكٌ بالعدم ، والعدمُ غيرُ محتاجٍ إلى الدليل ، فينعدم الحكمُ لعدم دليله .

واحتجوا أيضاً بأن جاحدِي الرسلِ ونفاةَ النُّبُوَّات لا يُكلَّفون دليلاً على النفي بل إنَّ إقامةَ الدليل على صحة النبوة منوطةٌ بالأنبياء ، وعلى هذا لو لم يكن عدمُ الدليل حجةً للنافي لطُولِبُوا بالدليل .

أما المنكرون للاستصحاب– وهم الحنفية والمعتزلة– فقد احتجوا في ذلك بأن

---

(1) أصول السرخسي (ج 2 ص 224، 225) .   (2) نهاية السول (ج 3 ص 112) .

(3) سورة (الأنعام) الآية (145) .

الاستدلالَ بعدمِ سَيَؤُولُ إلى الجهل بالدليل؛ إذ لا سبيلَ لأحد من البشر على حصر الدلائل جميعها، بل يجوز أن يَعْلم إنسانٌ دليلاً ويجهله غيرُه؛ وذلك لتفاوت الناس في العلم، فكان المتعلِّقُ بعدم الدليل متعلقاً بالجهل، والجهل لا يكون حجةً على أحد، بل يكون عذراً في الامتناع عن الحكم[1].

ويتخرج عن ذلك عدةُ مسائل:

منها: أن الصلح على الإنكار باطلٌ عند الشافعية؛ لأن الله تعالى خَلَق الذِّمَمَ بريةً عن الحقوق، فثبت براءةُ ذمةِ المنكِرِ بخَلْقِ الله عز وجل، ولم يقم الدليلُ على شَغْل ذمته، فلا يجوز شغلُها بالدَّيْن؛ فلا يصح الصلح.

أما عند الحنفية، فيصح؛ لأن عدمَ الدليل ليس بحجةٍ لإبقاء ما ثبت بالدليل، فيجوز شغل ذمته بالدين؛ فيصح الصلح.

ومنها: أنه لا يُقْضى على الناكل عن اليمين بمجرد نكوله، بل يُعْرَض اليمينُ على المدعي عند الشافعية؛ لأن الأصلَ أن لا يحكم إلا بما يَعْلم أو يظن ظنًّا يقارب العلمَ، فإذا أعوز ذلك، بقينا على النفي استصحاباً للبراءة الأصلية.

أما عند الحنفية، فإنه يقضى به؛ تنزيلاً للامتناع عن الحجة مقامَ نفس الحجة؛ بناءً على القرائن المطروحة شرعاً في إثبات الحقوق ونفيها.

ومنها: إذا تداعى رجلان داراً في يد ثالث، وأقام كلُّ واحد منهما بينةً على أن الملك في جميع الدار له: تعارضت البينتان وتساقطتا، وصار كأن لا بينة عند الشافعية، وتُقَرُّ الدارُ بيد الثالث؛ تمسُّكًا بالاستصحاب.

أما عند الحنفية، فتستعمل البينتان وتُقَسَّم بينهما.

ومنها: أن الدية لا تكمل في الشُّعُور الخمس عند الشافعية- والشعور الخمس هي: شعر الرأس، واللحية، والحاجبين، والأهداب، والشاربين- بل تجب في كل من ذلك حكومةُ عدلٍ؛ لأن الأصل أن لا يجب كمالُ الدية بإتلاف البعض، غير أن الشرعَ علَّق كلَّ الدية بإتلاف الطرف؛ لأنه تفويتُ منفعة الجنس، فيصير

---

(1) تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص (79).

الشخصُ كالهالك في حق ملك المنفعة ، أما الشعور فليست من هذا القبيل ؛ فبقي الأصل وهو : امتناع كمال الدية .

أما عند الحنفية ، فإنه يجب في كل واحد منها ديةٌ كاملة إذا فسد المَنْبَتُ ؛ لأنه فات به الجمالُ على الكمال؛ فيجب فيه ديةٌ كاملة كما في الأُذُن ومارِن الأنف[1].

حكم الأشياء في الأصل

هل الحكم في الأشياء قبل ورود الشرع الإباحةُ ، أم الحَظْر ، أم الوقف ؟ .

ثمة أقوال ثلاثة للعلماء في المسألة ، نعرض لها في هذا التفصيل :

القول الأول : الأصل في الأشياء على الوقف ، وقد ذهب إلى ذلك أبو الحسن الأشعري وكثيرٌ من الشافعية ، فقد قال هؤلاء : إن الأعيانَ المنتفعَ بها قبل أن يرد الشرعُ إنما هي على الوقف ، أي أن الحكم فيها متوقفٌ على ورود الشرع ، ولا حكم في الحال كما فسره الإمام الرازي وارتضاه الغزالي ؛ وذلك لأن معنى الحكم الخطابُ ، ولا خطابَ قبل ورود السمع (الشرع) .

واستدلوا على ذلك بجملة أدلة :

منها : أن المباح ما أَذِنَ فيه صاحبُ الشرع ، والمحظورُ ما حرَّمه صاحبُ الشرع ، فإذا لم يرد الشرعُ ، وجب أن يكون لا مباحاً ولا محظوراً ؛ فوجب أن يكون على الوقف .

منها : أن هذه الأعيان ملكٌ لله ، فله أن يَمْنَع من الانتفاع بها ، وله أن يَنْسَخ الانتفاع بها ، وله أن يوجب الانتفاعَ بها ، وقبل أن يرد الشرعُ فإنه لا مزيةَ لأحدِ هذه الوجوه على الباقي فوجب التوقف في الجميع .

ومنها : أنه لو كان العقلُ يُوجِبُ حكماً معيَّناً في هذه الأعيان ، من تحليل أو تحريم ، لَمَّا جاز ورودُ الشرع فيها بخلاف ذلك ؛ لأنه لا يجوز أن يَرِدَ الشرعُ بخلاف ما يوجبه العقلُ ويقتضيه ، ولمَّا جاز ورودُ الشرع بالتحليل والتحريم ، دلَّ على أن

---

(1) تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص (80- 82) .

العقل لم يوجب فيها حكماً معيناً.

ومنها: إجماع المسلمين على أن الحاظر والمبيح والموجب، تقوى الله تعالى، ولو كان العقل يوجب ويَحْظُرُ ويُبيح، لما جاز أن يوصف الباري تعالى بأنه آمرٌ، ولا ناهٍ، ولا حاظر، ولا مبيح، وإن وُصِف بذلك فإنما يوصف مجازاً، ولما أجمع المسلمون على أن الله تعالى هو الحاظرُ والمبيح والموجب والآمر والناهي، فقد بطل أن يكون في العقل شيء من ذلك[1].

القول الثاني: الأصل في الأشياء الحَظْرُ، إلا أن يرد الشرعُ بإباحتها، وهو مذهب المعتزلة وطائفة من الإمامية.

فقد قسَّم المعتزلةُ الأفعال إلى اضطرارية واختيارية:

أما الاضطرارية: فهي التي تقع بغير اختيارِ المكلَّف، ولا قدرةَ له على تركها؛ وذلك كالتنفس في الهواء، وذلك مما لابد من القطع بأنه غيرُ ممنوعٍ، إلا إذا جوَّزنا التكليفَ بما لا يطاق.

وأما الاختيارية: فهي الواقعة بإرادة المكلَّف، مع قدرته على تركها؛ وذلك كأكل الفاكهة، وقوله: «الاختيارية» احترازٌ عن الاضطرارية، وهي ما لا يقضي العقلُ فيها بحسنٍ ولا قبح، فقد ذهبت المعتزلة والإمامية والشيخ أبو علي بن أبي هريرة من الشافعية إلى أنها محرمة[2].

قال أبو الحسين البصري في المعتمد: اعلم أن أفعال المكلَّف في العقل ضربان: قبيح، وحسن:

فالقبيح: كالظلم والجهل والكذب وكفر النعمة وغير ذلك.

والحسن ضربان: أحدهما: يترجح فعلُه على تركه، والآخر: لا يترجح فعلٌ على تركه، فالأول منه ما الأَوْلَى أن نفعله، كالإحسان والتفضل، ومنه ما لابد من فعله– وهو الواجب– كالإنصاف وشكر المنعم. وأما الذي لا يترجح فعلُه على

---

(1) إحكام الفصول للباجي ص (608– 610) والتبصرة في أصول الفقه ص (532،533) والمنخول ص (19) والإبهاج (ج 1 ص 142).

(2) الإبهاج (ج 1 ص 142).

تركه، فهو المباحُ، وذلك كالانتفاع بالمآكل والمشارب، وهذا مذهبُ الشيخين أبي علي وأبي هاشم والشيخ أبي الحسن.

وذهب بعض شيوخنا البغداديين وقومٌ من الفقهاء إلى أن ذلك محظورٌ، وتوقَّف آخرون في حظر ذلك وإباحته [1].

واحتج هؤلاء القائلون بالحظر، بأن هذه الأعيان ملكٌ لله تعالى، ولا يجوز التصرفُ في ملك الله إلا بإذنه، فإذا لم يرد إذنٌ في التصرف فيها، كانت محظورةً ممنوعة كأملاك الآدميين.

وأجيب عن ذلك: بأن أملاكَ الآدميين إنما حُظِرَ الانتفاعُ بها بالشرع، وكلامنا هنا فيما لم يرد به الشرعُ، ولا فرق عندنا بين الأمرين قبل ورود الشرع [2].

القول الثالث: الأصل في الأشياء الإباحة، وهو قول جماعة من العلماء، فيهم بعض الحنفية ومعتزلة البصرة، وقال به أبو الفرج من المالكية.

واستدلوا على الإباحة في الأشياء بقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾ [3] فدل ذلك على أن الأصل في الأشياء الإباحة [4].

وأجيب عن ذلك: بأننا نحمل مدلولَ هذه الآية على ما ورد الشرعُ بإباحته من الطيبات، ويعارِضُ ذلك أيضاً قولُه تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ﴾ [5] فقد منع اللهُ تعالى من الحكم في الشيء بأنه حلالٌ أو حرام، فدل على أنه متوقفٌ على ما يرد به الشرع [6].

واحتجوا أيضاً بأننا إذا علمنا حصولَ الانتفاع بالشيء من غير ضرر فيه علينا أو على غيرنا في عاجل أو آجلٍ، علمنا كونه مباحاً، وحسنُ تناوله أو الانتفاع به ضرورةٌ كما نعلم حسن الإنصاف والعدل، وإنما تعرض الشبهةُ في جواز المنع إذا لم

---

(1) المعتمد (ج 2 ص 315).

(2) التبصرة في أصول الفقه ص (534) وإحكام الفصول ص (612) والمنخول ص (19).

(3) سورة (الأعراف) الآية (32).

(4) انظر تفسير القرطبي (ج 7 ص 195).

(5) سورة (النحل) الآية (116).

(6) تفسير القرطبي (ج 10 ص 195) وتفسير الألوسي (ج 14 ص 246).

يُعْلَم إن كان الانتفاعُ به ضرراً أو لا ، فإذا اعتقد صاحبُ الشبهة أن فيه ضرراً وأنه قبيحٌ ؛ لكونه ملكاً لمالك غيرَ مأذون له في تناوله ، لم يَعْلمه عند ذلك حسناً ولا مباحاً .

والجواب عن ذلك : أننا قد بيّنَّا أنه ليس في العقل حسنُ الإنصاف ، ولا العدل ، ولا قبحُ ظلم ، وإنما يُعْلَم حسنُ ذلك وقبحه بالشرع ، فبطل ما قالوه [1] .

قال الغزالي في المنخول في جملة ذلك كله : لا حكمَ قبل ورود الشرع ، ونُقِلَ عن بعضهم أن الأفعالَ محظورةٌ قبل ورود الشرع ، وعن بعضهم أنها مباحةٌ ، ولا يُظَنُّ بالحاظرين (المانعين) تخيُّلُ الحظر في مستحسنات العقول ، وفيما لابد للنفس منه من أكل وشرب ، ولا المبيحين إباحةُ ما استُقْبِحَ بالعقل ، كالإيلام والكذب ، فلعلهم قالوا ذلك فيما لا يقضي العقلُ فيه بحسن ولا قبح .

فنقول : الحكمُ بالحظر تحكّمٌ ، لا يُدْرَكُ بنظر العقل ولا بضرورته ؛ إذ لا يرتبط بالانزجار غَرَضٌ ، ولا يمكن تقديرُه في الإقدام ، وأما الإباحة فإن عَنَوا بها تساوِيَ الإحجام والإقدام مع نفي الأحكام فهو المتمنَّى ، وإن زعموا أن الإباحة حكمٌ ، فحكمُ الله خطابُه ، فمن المبلِّغ ولا رسول ؟ [2] .

الدليل الثالث : شرع من قبلنا

ويتضمن هذا الأصل مسألتين :

المسألة الأولى : هل كان النبي (عليه السلام) متعبِّداً بشرع أحد من الأنبياء قبله ؟ .

ثمة خلاف في ذلك ، فقد نفى ذلك جماعةٌ ، منهم أبو الحسين البصري ، وأثبته أكثر العلماء ، ثم اختلف المثبتون في تحديد هذا الشرع : فمنهم من قال : كان على شريعة نوح (عليه السلام) ، بدليل قوله تعالى : ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ

---

(1) التبصرة في أصول الفقه ص (535) وإحكام الفصول ص (611) والإبهاج (ج 1 ص 142) .

(2) المنخول للغزالي ص (19،20) .

نُوحًا ﴾ (1).

ومنهم من قال: كان على شرعة إبراهيم (عليه السلام)، بدليل قوله تعالى: ﴿ إِنَّ أَوْلَى ٱلنَّاسِ بِإِبْرَٰهِيمَ لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ وَهَٰذَا ٱلنَّبِيُّ ﴾ (2).

ومنهم من قال: كان على شرعة عيسى (عليه السلام)؛ فإنه الناسخ المتأخر. ومنهم من نسبه إلى شرعة موسى (عليه السلام)؛ لقوله تعالى: ﴿ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ ﴾ (3) والمراد به موسى.

ومن الأصوليين من قال بجواز التعبد بشرع من قبله لكنه توقف في وقوع ذلك، ومنهم الغزالي والقاضي عبد الجبار وغيرهما من المحققين، وهو المختار عند الآمدي.

فقد قالوا: الجواز ثابت؛ وذلك لأنه لو امتنع، إما أن يمتنع لذاته، أو لعدم المصلحة في ذلك، أو لمعنى آخر: أما الأول (الامتناع لذاته): فهو ممتنع؛ لأنّا لو فرضنا وقوعَه لم يلزم عنه لذاته في العقل محالٌ. وأما الثاني (عدم المصلحة فيه): فمبنيٌّ على وجوب رعاية المصلحة في أفعال الله تعالى، وقد أبطلنا ذلك، وعلى تقدير رعاية المصلحة في أفعال الله تعالى، فإنه غيرُ بعيد أن يعلمَ الله تعالى أن مصلحة الشخص قبل نبوته في تكليفه بشريعة مَنْ قبله، وأما الثالث (الامتناع لمعنى آخر): فلابد من إثباته؛ إذ الأصل عدمه، وأما الوقوع فيستدعي دليلاً، والأصلُ عدمه، وما يُتَخيَّلُ من الأدلة الدالة على الوقوع وعدمه، فمع عدم دلالتها في أنفسها فإنها متعارضةٌ، وليس التمسكُ بالبعض منها أولى من البعض الآخر (4).

قال الغزالي في ذلك: والمختار أن لا رجوعَ إلى دينِ أحدٍ من الأنبياء؛ إذ لو كان من مآخذ الشريعة لبيَّن لنا رسولُ الله ﷺ كما بيَّن القياسَ وغيرَه من المآخذ،

---

(1) سوورة (الشورى) الآية (13). (2) سورة (آل عمران) الآية (68).

(3) سورة (طه) الآية (14).

(4) الإحكام للآمدي (ج 3 ص 188) وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج 2 ص 286) والمنخول للغزالي ص (231- 233) وحاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 393،394).

ورجع إليه واحدٌ من الصحابة (رضي الله عنهم) مع طول الدهر وكثرة الوقائع وشدةِ تَرَوِّيهم فيها ، ورجوعهم في الاشتوار إلى الجماعة ، وكان فيهم كعبُ الأحبار ولم يُرَاجَعْ قط ؛ فاستبان بهذا أنه لا حكم له أصلاً[1].

واحتج المثبتون بما ورد في ذلك من الأحاديث أنه : كان يتعبد ، وكان يتحنث أي يعتزل للعبادة ، وكان يصلي ، وكان يطوف ، وكلٌ واحد من هذه الأخبار وإن كان آحادًا فإن المجموعَ متضافرةٌ على إثبات القدر المشترك ، وتلك أعمالٌ شرعية تُعْلَم بالضرورة ممن يمارسها قَصْدَ الطاعة ، ولا يتصور ذلك من غير تعبُّدٍ ؛ فإن العقل بمجرده لا يحسنه .

وقالوا : إنه (عليه السلام) كان على شرعة نبيٍّ ؛ فإن الانسلالَ عن ربقة التكاليف والخروج من ضوابط الشرائع يُزْرِي بمنصبه[2].

قال الشوكاني في ذلك : وأقرب هذه الأقوال قولُ من قال : إنه كان متعبداً بشريعة إبراهيم (عليه السلام) ، فقد كان ﷺ كثيرَ البحث عنها ، عاملاً بما بلغ إليه منها كما يُعْرَف ذلك من كتب السير ، وكما تُفِيدُه الآيات القرآنية من أمره ﷺ بعد البعثة باتِّباع تلك الملة ، فإن ذلك يشعر بمزيد خصوصيةٍ لها ، فلو قدرنا أنه كان على شريعة قبل البعثة ، لم يكن إلا عليها[3].

وجاء في كشف الأسرار قوله : وكان (عليه السلام) على أحكام شريعة إبراهيم قبل مبعثه في أمور المناسك وغيرها ، حتى كان يرى الختانَ ويأكل الذبيحةَ دو الميتة ، وكان يفعل جميعَ ما ثبت له بقولِ الثقات من شريعته ، وسئل ابن عباس عر سجدة الآية الأولى في سورة (ص) فقال : سجدها داود ، وهو ممن أُمِرَ نبيُّكم بأن

---

(1) المنخول للغزالي ص (333،334) .

(2) حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج 2 ص 286) وانظر حاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 393) . والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص (289) والتبصرة في أصول الفقه ص (285) والمنخول ص (231) وكشف الأسرار (ج 2 ص 172) .

(3) إرشاد الفحول للشوكاني ص (239) .

يَقْتدي به [1].

أما المنكرون لتعبُّدِ النبي ﷺ بدِينٍ قبل البعثة ، فاحتجوا بأنه لو كان على دين قبل البعثة لنُقِل إلينا ، ولذَكَره ﷺ ؛ إذ لا يُظَنُّ به الكتمان .

جاء في المعتمد قوله في هذا المعنى : والدلالةُ على أنه لم يكن متعبِّداً قبل النبوة بذلك : أنه لو كان متعبدًا بذلك لكان يفعل ما تعبد به ، ولو فعل ذلك لكان يُخَالِطُ مَنْ يَنْقُل ذلك الشرعَ من النصارى وغيرهِم فيفعل فِعْلَهم ، وقد نُقِلت أفعاله قبل الشريعة والبعثة وعُرِفت أحوالُه ، ولم يُنْقَل أنه كان يفعل ما كانت النصارى تفعله ، ولا يخالطهم أو يخالط غيرَهم ويسألهم عن شرعهم [2].

المسألة الثانية : هل شرع من قبلنا شرع لنا ؟ أو هل النبي ﷺ وأمتُه بعد البعث متعبدون بشرع مَنْ تقدَّم ؟ .

ثمة قولان رئيسيان للعلماء في هذه المسألة :

القول الأول : إننا متعبدون بشرع من قبلنا ما لم يظهر ما يَنْسَخُه ، وهذا قول وكذلك قوله تعالى : ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ ﴾ [3] والنبي ﷺ من جملة النبيين فوجب عليه الحكمُ بها .

واحتجوا أيضًا بالسنة ، ومنها ما أخرجه أبو داود عن جابر بن عبد الله قال : جاءت اليهودُ برجل وامرأة منهم زَنَيَا . فقال : « ائتوني بأعلم رجلين منكم » فأتوه بابنَيْ صوريا ، فنشدهما كيف تجدان أمْرَ هذين في التوراة ؟ قالا : نجد في التوراة إذا شهد أربعةٌ أنهم رأَوْا ذَكَرَه في فرجها مثلَ الميل في المُكْحُلَة ، رُجِمَا ، فدعا رسول الله ﷺ بالشهود فجاءوا بأربعة فشهدوا أنهم رأوا ذكره في فرجها مثل الميل في المكحلة ، فأمر رسول الله ﷺ برجمهما [4]. فقد رجع النبي ﷺ إلى التوراة في رجم اليهوديَّيْنْ .

---

(1) رواه البخاري في صحيحه موقوفًا على ابن عباس في كتاب «أحاديث الأنبياء» برقم (3421) .

(2) المعتمد لأبي الحسين البصري (ج 2 ص 337) وانظر إرشاد الفحول ص (239) .

(3) سورة (المائدة) الآية (44) .

(4) أبو داود (ج 4 ص 156) .

وأيضاً ما روي عنه عندما طُلِبَ منه القصاصُ في سِنٍّ كُسِرت فقال: « كتابُ الله القصاص »[1] وليس في الكتاب ما يقضي بالقصاص في السن سوى التوراة وهو قوله تعالى فيها :« والسن بالسن » .

وأيضاً ما روي عنه ﷺ أنه قال: « من نام عن صلاةٍ أو نَسِيَها، فليصلّها إذا ذكرها » وتلا قوله تعالى: ﴿ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ ﴾[2] وهذا خطاب مع موسى (عليه السلام) وسياق هذا الكلام يدل على الاستدلال بقوله تعالى: ﴿ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ ﴾ على أن عند التذكُّر تجب الصلاةُ، وإلا لم يكن لتلاوته فائدة، وذلك دلالة الإيماء، ولو لم يكن هو وأمتُه متعبدين بما كان موسى متعبداً به في دينه، لما صح الاستدلال[3].

القول الثاني: وهو أن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا، وهو قول المعتزلة والمتكلمين وأكثر الشافعية، وكذا الحنابلة في الرواية الثانية عنهم، وقد اختاره الآمدي والغزالي[4].

واحتجوا في ذلك بعدة أدلة منها:

قوله تعالى: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةً وَمِنۡهَاجاً ﴾[5] فدل ذلك على أن كلَّ واحدٍ منهم بنفرد بشرع لا يشاركه فيه غيره[6].

والجواب عن ذلك: بأن مشاركتَهم في بعض الأحكام لا يمنع من أن يكون لكلِّ واحدٍ منهم شرعٌ يخالف شرعَ الآخر، كما أن مشاركتَهم في التوحيد لا تمنع

---

(1) أخرجه أبو داود عن أنس بن مالك (ج 4 ص 197) .

(2) رواه مسلم في صحيحه، كتاب «المساجد ومواضع الصلاة» برقم (680)، وأبو داود في سننه برقم (435)، والترمذي برقم (178)، والنسائي برقم (613)، (615)، (619)، وابن ماجة برقم (697) .

(3) الإحكام للآمدي (ج 3 ص 191،192) وكشف الأسرار (ج 2 ص 172) وحاشية التفتازاني (ج 2 ص 286) والتبصرة ص (286) . وشرح التلويح على التوضيح (ج 2 ص 16) وإحكام الفصول ص (328- 330) .

(4) التبصرة ص (285) والمعتمد (ج 2 ص 336 ،337) وإحكام الفصول ص (327،328) .

(5) سورة المائدة: الآية: (48) .

(6) انظر تفسير القرطبي (ج 6 ص 209) وتفسير الألوسي (ج 6 ص 152) .

انفرادَ كلٍّ واحدٍ منهم بشريعة تخالفُ شريعةَ غيره[1].

ومنها: ما روي أن النبي ﷺ رأى عمر (رضي الله عنه) ومعه شيءٌ من التوراة ينظر فيه فقال: «لو كان موسى حيًّا ما وَسِعَه إلا اتباعي»[2] وذلك يدل على نسخ ما تقدَّم.

والجواب عن ذلك: بأنه إنما نهاه عن النظر في التوراة؛ لأنه (التوراة) مبدَّل مغيَّر، وكلامُنا هنا فيما حكى الله عن دينهم في الكتاب، أو ثبت عنهم بخبر الرسول ﷺ[3].

ومنها: أن النبي ﷺ لما بعث معاذاً إلى اليمن قاضياً قال له: «بمَ تحكم؟» قال: بكتاب الله. قال: «فإن لم تجد؟» قال: بسنة رسول الله. قال: «فإن لم تجد؟» قال: أجتهد رأيي. ولم يذكر شيئاً من كتب الأنبياء الأولين وسننهم، والنبي ﷺ أقره على ذلك. وقال: «الحمد لله الذي وفَّق رسولَ رسولِ الله لما يحبه اللهُ ورسوله» ولو كانت الشرائع السابقةُ من مدارك الأحكام الشرعية لجرت مجرى الكتاب والسنة في وجوب الرجوع إليها، ولم يجز العدولُ عنها إلى اجتهاد الرأي إلا بعد البحث عنها واليأسِ من معرفتها.

والجواب عن ذلك: أن معَاذًا لم يتعرض لذكر التوراة والإنجيل؛ اكتفاءً منه بآياتٍ في الكتاب تدل على اتباعهما، ولأن اسم الكتاب يدخل تحته التوراةُ والإنجيل؛ لكونهما من الكتب المنزلة[4].

ومنها: أنه لو كان النبي ﷺ متعبداً بشريعة مَنْ قبله، وكذلك أمتُه لكان تعلُّمُها من فروض الكفايات كالقرآن والسنة، ولوَجَبَ على النبي ﷺ مراجعتُها، وأن لا يتوقَّفَ على نزول الوحي في أحكام الوقائع التي لا تخلو الشرائعُ الماضية منها، ولوجب أيضاً على الصحابة بعد النبي ﷺ مراجعتُها والبحثُ عنها والسؤال

(1) التبصرة في أصول الفقه ص (286) وإحكام الفصول ص (330) .

(2) رواه أحمد وأبو يعلى . انظر تفسير ابن كثير (ج 1 ص 378) تفسير سورة آل عمران .

(3) التبصرة في أصول الفقه ص (286،287) وانظر المنخول ص (231،232) .

(4) الإحكام للآمدي (ج 3 ص 190) وانظر التبصرة ص (287) والمنخول ص (232) .

لناقليها عند حدوث الوقائع المختلف فيها فيما بينهم، وذلك كمسألة الجَدّ والعَوْل وحَدِّ الشرب وغير ذلك حيث لم يُنْقَل شيءٌ من ذلك، عُلِمَ أن شريعةَ مَنْ تقدَّم غيرُ متعبدٍ بها لهم.

والجواب عن ذلك: أنا لا نُسَلِّم أن تعلُّمَ ما قيل بالتعبد به من الشرائع ليس من فروض الكفايات، ولا نسلم أيضاً عدمَ مراجعة النبي ﷺ لها؛ فقد نُقِل عنه مراجعةُ التوراة في مسألة الرجم، أما ما لم يراجِعْ فيه شرعَ مَنْ تقدَّم، فهو إما لأن تلك الشرائعَ لم تكن مبيَّنةً له، أو لأنه ما كان متعبدًا باتباع الشريعة السالفة إلا بطريق الوحي، ولم يُوحَ إليه به.

أما عدمُ بحث الصحابة عنها، فإنما كان لأنَّ ما تواتَرَ منها كان معلوماً لهم وغيرَ محتاجٍ إلى بحث عنه، وما كان منها منقولاً على لسان الآحاد من الكفار لم يكونوا متعبدين به[1].

ومنها: إجماع المسلمين على أن شريعة النبي (عليه السلام) ناسخةٌ لشريعة من تقدم، فلو كان متعبداً بها لكان مُقَرِّرًا لها ومخبِراً عنها، وليس ناسخاً لها ولا مشرعاً، وهذا محال.

والجواب عن ذلك: بأننا نقول بمثل هذه الحجة، أما ما كان من شَرْعِه مخالفاً لشرعِ من تقدم، فهو ناسخٌ له، وما لم يكن من شرعه بل هو متعبدٌ فيه باتباع شرع من تقدم: فلا؛ ولهذا فإن شَرْعَه لا يُوصف بأنه ناسخٌ لبعض ما كان مشروعاً قبله، كوجوب الإيمان، وتحريم الكفران، والزنا، والقتل، والسرقة، وغير ذلك مما شَرْعُنا فيه موافقٌ لشرع من تقدم[2].

الدليل الرابع: الاستصلاح

الاستصلاح: هو اتباع المصلحة المرسلة، سمَّاها بعضهم بالاستدلال المرسل، وأطلق عليها بعضهم الاستدلال.

(1) الإحكام للآمدي (ج 3 ص 191) وانظر التبصرة ص (287) وإحكام الفصول ص (330).
(2) الإحكام للآمدي (ج 3 ص 191) وانظرر التبصرة ص (287،288).

والمراد بالمصلحة : المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق . هكذا حدَّها الخوارزمي [1] .

وجدها الغزالي بقوله : أما المصلحة فهي : عبارةٌ في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة ، ولسنا نعني به ذلك ؛ فإن جلبَ المنفعة ودفع المضرة مقاصدُ الخلق ، وصلاحُ الخلق في تحصيل مقاصدهم ، لكنا نعني بالمصلحة : المحافظة على مقصود الشرع ، ومقصودُ الشرع من الخلق خمسة : وهو أن يحفظ عليهم دينهم ، ونفسهم ، وعقلهم ، ونسلهم ، ومالهم . فكلُّ ما يتضمن حفظَ هذه الأصول فهو مصلحةٌ ، وكل ما يُفَوِّت هذه الأصول فهو مفسدة ، ودفعُه مصلحة [2] .

وقد عرفها الرازي بأنها : عبارةٌ عن المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم ، ونفوسهم ، وعقولهم ، ونسلهم ، وأموالهم ، طِبْقَ ترتيبٍ معين فيما بينها [3] .

وقد بينا في مسالك العلة في القياس أن المناسبة واحدٌ من هذه المسالك ، والمناسِبُ : هو الذي يفضي إلى ما يوافق الإنسانَ تحصيلاً وإبقاء ، وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة ، وعن الإبقاء بدفع المضرة ؛ لأن ما قُصِدَ إبقاؤه فإزالتُه مضرة ، وإبقاؤه دفعُ المضرة ، والمنفعة : عبارة عن اللذة أو ما يكون طريقاً إليها ، والمضرة : عبارة عن الألم أو ما يكون طريقاً إليه [4] .

على أن مقاصد الشريعة رعايةُ المصالح ، ورعايةُ المصلحة : إما أن تكون في محل الضرورة ، أو في محل الحاجة ، أو ليس في محل الضرورة ولا في محل الحاجة ، أما التي في محل الضرورة : فهي التي تتضمن حفظَ مقصودٍ من المقاصد الخمسة ، وهي : حفظ النفس ، والمال ، والنسب ، والدين ، والعقل .

أما النفس : فهي محفوظة بشرع القصاص ، وقد نبه الله تعالى عليه بقوله : ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ ﴾ [5] .

---

(1) إرشاد الفحول ص (242) . (2) المستصفى (ج 1 ص 139) .

(3) انظر كتاب بحوث في الادلة المختلف فيها عند الاصوليين نقلاً عن كتاب المحصول للرازي (ج 2 ص 434) .

(4) المحصول (ج 2 ص 319) . (5) سورة (البقرة) الآية (179) .

وأما النسب: فهو محفوظٌ بشرع الزواجر عن الزنا؛ لأن المزاحمةَ على الأبضاع[1] تُفْضي إلى اختلاط الأنساب، وهذا يفضي إلى انقطاع التعهُّدِ عن الأولاد، وفيه التوثب على الفروج بالتعدِّي والتغلب، وهو مجلبةُ الفساد والتقاتل كما يقول الرازي.

وأما الدين: فهو محفوظٌ بشرع الزواجر عن الردة والمقاتلة مع أهل الحرب، وقد نبه الله تعالى عليه بقوله: ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾[2].

وأما العقل: فهو محفوظٌ بتحريم المُسْكِر، وقد نبه الله تعالى عليه بقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ﴾[3].

وأما المال: فهو محفوظ بقطع اليد في حدِّ السرقة وتحريم الغش والربا وغيرهما مما فيه إتلاف للمال، وقد نبه الله تعالى عليه بقوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾[4].

فهذه الخمسة هي المصالح الضرورية، وأما التي في محل الحاجة فهي مثل تمكين الوليِّ من تزويج الصغيرة، فإن مصالح النكاح غيرُ ضروريةٍ لها في الحال، إلا أن الحاجة إليه بوجه ما حاصلة، وهي تقييد الكفء الذي لو فات فربما فات لا إلى بدل.

وأما التي لا تكون في محل الضرورة ولا الحاجة، فهي التي تجري مجرى التحسينات، وهي تقريرُ الناس على مكارم الأخلاق ومحاسن الشِّيَم.

وقد استقصى إمام الحرمين (رحمه الله) في أمثلة هذه الأقسام، ونحن (قول الرازي) نكتفي بواحد منها، قال (رحمه الله): قد ذكرنا أن حفظ النفوس بشرع القصاص من باب المناسِبِ الضروري، ومما نعلم قطعاً أنه من هذا الباب شرعُ القصاص في المُثَقَّل، فإنّا كما نعلم أنه لولا شُرِعَ القصاص في الجملة لوقع الهَرْجُ

---

(1) الأبضاع: جمعٌ، ومفرده: بُضْع - بالضم - يطلق على الفرج والجماع، ويطلق على التزويج أيضاً، كالنكاح يطلق على العقد والجماع. انظر المصباح المنير (ج 1 ص 57).

(2) سورة (التوبة) الآية (29).

(3) سورة (المائدة) الآية (91).

(4) سورة (البقرة) الآية (188).

والمَزج ، فكذلك نعلم أنه لو تُرِك في المثقل لوقع الهرج ، ولأدّى الأمرُ إلى أنَّ كلَّ مَنْ أراد قَتْلَ إنسان فإنه يَعْدِل عن المحدَّد إلى المثقل ؛ دفعاً للقصاص عن نفسه ؛ إذ ليس في المثقل زيادةُ مؤنةٍ ليست في المحدد ، بل كان المثقلُ أسهل من المحدد [1] .

وقال الشاطبي في جملة ذلك بما نوجزه إيجازاً : تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخَلْق ، وهذه المقاصدُ لا تعدو ثلاثة أقسام :

أحدها : أن تكون ضرورية .

الثاني : أن تكون حاجية .

الثالث : أن تكون تحسينية .

فأما الضرورية ، فمعناها : أنها لابد منها في قيامِ مصالح الدين والدنيا ، بحيث إذا فُقِدت لم تَجْرِ مصالحُ الدنيا على استقامة بل على فسادٍ وفَوْتِ حياةٍ ، وفي الأخرى : فوت النجاة والنعيم ، والرجوع بالخسران المبين .

ومجموع الضروريات خمسة وهي : حفظ الدين ، والنفس ، والنسل ، والمال ، والعقل ، وقد قالوا : إنها مراعاةٌ في كل ملة .

وأما الحاجيات فمعناها : أنها مفتقرٌ إليها من حيث التوسعةُ ورفع الضيق المؤدِّي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب ، فإذا لم تراعَ دَخَلَ على المكلفين- على الجملة- الحرجُ والمشقة ، ولكنه لا يبلغ مبلغَ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة ، وهي جارية في العبادات ، والعادات ، والمعاملات ، والجنايات .

ففي العبادات : كالرخص المخففة بالنسبة إلى لُحُوقِ المشقة بالمرض والسفر . وفي العادات : كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات مما هو حلالٌ ، مأكلاً ومشرباً وملبساً ومسكناً ومركباً ، وما أشبه ذلك . وفي المعاملات : كالقراض والمساقاة والسَّلَم .

وفي الجنايات : كالحكم باللَّوْث والقَسَامة وضرب الدية على العاقلة وتضمين الصناع ، وما أشبه ذلك .

وأما التحسينيات فمعناها : الأخذ بما يَلِيقُ من محاسن العادات ، وتجنُّبُ الأحوال

---

(1) المحصول (ج 2 ص 321،322) .

المدنسات التي تأنفها العقولُ الراجحات ، ويجمع ذلك قسمُ مكارم الاخلاق [1] .

على أن المصالح- بالإضافة إلى شهادة الشرع- ثلاثة أقسام :

الاول : ما شهد الشرعُ باعتباره ، وهو القياس - وقد تقدم ذكره - وذلك كاستفادة تحريم شحم الخنزير من تحريم لحمه المنصوصِ عليه بالكتاب ، واستفادة تحريم النبيذ المُسْكِر من تحريم المنصوص عليه بالكتاب والسنة ، مع أن النبيذ منصوصٌ على تحريمه مع غيره بقوله (عليه الصلاة والسلام) : « كل مسكر خمر » [2] . وأشباه ذلك .

الثاني : ما شهد الشرع ببطلانه ، ومثاله : قول بعض العلماء لبعض الملوك- لما جامَعَ في نهار رمضان- : عليك صومُ شهرين متتابعين ، فلما أنكر عليه حيث لم يأمره بإعتاق رقبةٍ قال : لو امرأتُه بذلك لسَهُل عليه ولاستحقر إعتاقَ رقبة في قضاء شهوته ، وهذا باطلٌ وغير معتبر ؛ لأنه تغييرٌ للشرع بالرأي ، وهو غير جائز ؛ لأنه حكم على خلاف حكم الله تعالى لمصلحةٍ تخيَّلَها الإنسانُ بحسب رأيه ، ثم إذا عُرِف ذلك من جميع العلماء لم تحصل الثقةُ للملوك بفتواهم ، وظنُّوا أن كل ما يُفْتُون به هو تحريف من جهتهم بالرأي .

الثالث : ما لم يشهد له الشرعُ بالاعتبار ولا بالبطلان ، وهذا القسم يتنوع إلى ثلاثة أقسام : وهي : إما أن تكون في محل الضرورة ، أو الحاجة ، أو التتمة (التحسين) .

فقد قال الغزالي (رحمه الله) : أما الواقع في محل الحاجة أو التتمة فلا يجوز الحكمُ فيها بمجرد المصلحة ؛ لأنه يجري مجرى وَضْعِ الشرع بالرأي [3].

وأما الواقع في رتبة الضرورة فلا يَبْعُدُ أن يؤدي إليه اجتهادُ مجتهدٍ ، ومثاله : أن الكفار إذا تَتَرَّسُوا بجماعة من أُسَارَى المسلمين ، فلو كففنا عنهم ، لصَدَمُونا واستولوا على دار الإسلام وقتلوا كافةَ المسلمين ، ولو رمينا التُّرْسَ لقتلنا مسلماً لم

---

(1) الموافقات (ج 2 ص 8- 11).

(2) واه مسلم عن ابن عمر (ج 3 ص 20) .

(3) أي أنه لا يجوز للمجتهد التمسكُ بمجرد هذين القسمين المذكورين وهما التحسيني والحاجي ، بل لابُدَّ من شاهدٍ من جنسها يشهد له باعتبار أحكامهما ؛ لئلا يكون ذلك وضعًا للشرع بالرأي ، ولأن اعتبارهما بدون شاهد يؤدي إلى الاستغناء عن بعث الرسل ويَجُرُّ الناسَ إلى دين البراهمة القائلين : لا حاجة لنا إلى الرسل ؛ لأن العقل كافٍ لنا في التأديب ومعرفة الأحكام ؛ إذ ما حسَّنه العقل أتيناه ، وما قبَّحه اجتنبناه ، وما لم يقض فيه بحسن ولا قُبح فعلنا منه الضروريَّ وتركنا الباقي احتياطًا . والتمسكُ بهذين القسمين من المصالح من غير شاهد لهما بالاعتبار يُؤَدِّي إلى مثل ذلك ونحوه فيكون باطلًا . انظر المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص (295) .

يُذْنِب ، وهذا لا عَهْدَ لهِ بالشرع ، ولو كففنا لسلَّطنا الكفارَ على جميع المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الأسَارَى ، فيجوز أن يقول قائل: هذا الأسير مقتولٌ بكل حال ، فحِفْظُ كلِّ المسلمين أقربُ إلى مقصود الشرع من حفظ المسلم الواحد .

وقال : وإنما اعتبرنا هذه المصلحةَ لاشتمالها على ثلاثة أوصاف وهي : أنها ضرورية ، قطعية ، كلية . واحترزنا بقولنا : « ضرورية » عن المناسبات التي تكون في مرتبة الحاجة أو التتمة (التحسينية) ، وبقولنا : « قطعية » عما إذا لم نقطع بتسلط الكفار علينا إذا لم نقصد الترس ، وهاهنا لا يجوز القصد إلى التُّرْس ، وكذلك قَطْعُ المضطر قطعةً من فخذه لا يجوز ؛ لأنا لا نقطع بأنه يصير ذلك سبباً للنجاة وبقولنا : « كلية » عما لو تترس الكافرُ في قلعة بمسلم ، فإنه لا يحل رَمْيُ الترس ؛ إذ لا يلزم من عدم استيلائنا على تلك القلعة فسادٌ يَعُمُّ كل المسلمين [1].

وكذا إذا كان جماعةٌ في سفينة ، ولو طَرَحُوا واحداً لنَجَوْا ، وإلا غرقوا بجملتهم ، فهاهنا : لا يجوز ؛ لأن ذلك ليس أمراً كليًّا ، وهذا مضمون ما قاله الغزالي (رحمه الله) [2].

أما المصالح المرسلة فهي : التي لم يشهد لها أصلٌ شرعيٌّ من نص أو إجماع ، لا بالاعتبار ولا بالإلغاء ، وذلك كجمع المصحف وكتابته ؛ فإنه لم يدل عليه نصٌّ من قِبَل الشارع ، ولذلك توقَّف فيه أبو بكر وعمر أولاً ، حتى تحققوا من أن ذلك مصلحةٌ في الدين تَدْخُلُ تحت مقاصد الشرع في ذلك ، ومثله أيضاً : ترتيبُ الدواوين ، وتدوينُ العلوم الشرعية ، وغيرها [3].

وحدَّها القاضي عضد الملة والدين في شرحه على مختصر ابن الحاجب بأنها : المصالح التي لا يشهد لها أصلٌ بالاعتبار ولا بالإلغاء ، لا بالنص ولا بالإجماع [4].

يستبين مما تقدم أن المصالح المرسلةَ عند الأصوليين هي عبارة عن : المعاني التي

---

(1) المحصول للرازي (ج 2 ص 578، 579) . (2) المحصول (ج 2 ص 579) .

(3) انظر تعليق الشيخ عبد الله دراز على الموافقات (ج 1 ص 39) .

(4) انظر حاشية التفتازاني على مختصرر ابن الحاجب (ج 2 ص 289) .

يحصل من ربط الحكم بها وبنائه عليها جَلْبُ مصلحةٍ أو دفعُ مفسدة عن الخَلْق، ولم يقم دليلٌ معيَّنٌ من قِبَل الشارع يدل على اعتبارها أو إلغائها، ويتضح من هذا التعريف أن المصالح المرسلةَ لا تكون إلا في الوقائع التي سكت عنها الشارع، وليس لها أصلٌ معين تقاس عليه، ويوجد فيها معنىً مناسبٌ يصلح أن يكون علةً ومناطاً لحكمٍ شرعي يُحْكَم به؛ بناءً على ذلك المعنى المناسب[1].

وقد اختلف العلماء في الاحتجاج بالمصالح المرسلة، وثمة أقوال أربعة للأصوليين في المسألة:

القول الأول: جواز الاحتجاج مطلقاً بالمصالح المرسلة ..

وهذا مذهب الإمام مالك وأكثر أتباعه، وهو قول الحنابلة[2].

قال الشاطبي في الموافقات: إن كلَّ أصل شرعي لم يشهد له نصٌّ معين، وكان ملائماً لتصرفات الشرع، ومأخوذاً معناه من أدلته: فهو صحيحٌ يُبْنَى عليه ويرجع إليه، إذا كان ذلك الأصلُ قد صار بمجموعِ أدلته مقطوعًا به؛ لأن الأدلةَ لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها، ويدخل تحت هذا ضربُ الاستدلال المرسل (المصالح المرسلة) الذي اعتمده مالك والشافعي، فإنه وإن لم يشهد للفرع أصلٌ معيَّنٌ فقد شهد له أصل كلي[3].

وقال القرافي في تنقيح الفصول: المصلحة المرسلة والمصالح - بالإضافة إلى شهادة الشرع لها بالاعتبار- على ثلاثة أقسام: ما شهد الشرعُ باعتباره، وهو القياس، وما شهد الشرع بعدم اعتباره، نحو المنع من زراعة العنب؛ لئلا يُعْصَر خمراً، وما لم يشهد له باعتبارٍ ولا بالغاء، وهو المصلحة المرسلة، وهي عند مالك (رحمه الله) حُجَّة.

ومما يؤكد العملَ بالمصلحة المرسلة أن الصحابة (رضوان الله عليهم) عملوا أموراً

---

(1) بحوث في الأدلة المختلف فيها عند الأصوليين للدكتور محمد السعيد علي عبد ربه ص (106).

(2) شرح تنقيح الفصول ص (446) والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص (293) والموافقات (ج 1 ص 39).

(3) الموافقات (ج 1 ص 39).

لمطلق المصلحة لا لتقدم شاهدٍ بالاعتبار، نحو كتابة المصحف، ولم يتقدم فيه أمرٌ ولا نظير، وولاية العهد من أبي بكر لعمر (رضي الله عنهما) ولم يتقدم فيها أمرٌ ولا نظير، وكذلك ترك الخلافة شورى، وتدوين الدواوين، وعمل السِّكَّة[1] للمسلمين، واتخاذ السجن، فعل ذلك عمر (رضي الله عنه) ومَدُّ الأوقات التي بإزاء مسجد رسول الله ﷺ، والتوسعة بها في المسجد عند ضيقه، فعله عثمان (رضي الله عنه)، وتجديد الأذان في الجمعة بالسوق- وهو الأذان الأول- فعله عثمان رضي الله عنه، ثم نقله هشام إلى المسجد، وذلك كثيرٌ جداً لمطلق المصلحة وإمام الحرمين قد عمل في كتابه المسمى بالغياثي، أموراً وجوَّزها وأفتى بها، والمالكية بعيدون عنها، وجسر عليها وقالها للمصلحة المطلقة، وكذلك الغزالي في شفاء الغليل، مع أن الاثنين شديدا الإنكار علينا في المصلحة المرسلة[2].

قال الرازي في المحصول في هذا الشأن: ومذهب مالك (رحمه الله) أن التمسُّكَ بالمصلحة المرسلة جائزٌ، واحتج عليه بأن قال: كلُّ حكم يُفْرَض: فإما أن يستلزم مصلحةً خالية عن المفسدة، أو مفسدةً خالية عن المصلحة، أو يكون خالياً عن المصلحة والمفسدة بالكلية، أو يكون مشتملاً عليهما معاً، وهذا على ثلاثة أقسام؛ لأنهما: إما أن يكونا متعادلين، وإما أن تكون المصلحةُ راجحةً، وإما أن تكون المفسدة راجحةً. فهذه أقسام ستة:

الأول: أن يستلزم مصلحةً خالية عن المفسدة، وهذا لابد وأن يكون مشروعاً؛ لأن المقصودَ من الشرائع رعايةُ المصالح.

الثاني: أن يستلزم مصلحةً راجحة، وهذا أيضاً لابد وأن يكون مشروعاً؛ لأن تَرْكَ الخيرِ الكثير لأجل الشر القليلِ شرٌ كثير.

الثالث: أن يستوي الأمران، فهذا يكون عبثاً؛ فوجب أن لا يشرع.

الرابع: أن يخلوا عن الأمرين، وهذا أيضاً يكون عبثاً؛ فوجب أن لا يكون

---

(1) السِّكَّة: حديدة منقوشة تُطْبَع بها الدراهم والدنانير، والجمع: سِكَك. انظر المصباح المنير (ج 1 ص 302).

(2) شرح تنقيح الفصول ص (446-447).

مشروعاً .

الخامس : أن يكون مفسدةً خالصة ، ولاشك أنها لا تكون مشروعة .

السادس : أن يكون ما فيه المفسدةُ راجحاً على ما فيه المصلحة ، وهو أيضاً غير مشروع ؛ لأن المفسدةَ الراجحة واجبةُ الدفع بالضرورة .

وهذه الأحكام المذكورة في هذه الأقسام الستة كالمعلوم بالضرورة أنها دينُ الأنبياء ، وهي المقصودُ من وضع الشرائع ، والكتابُ والسنة دالّان على أن الأمرَ كذلك وتارةً بحسب التصريح ، وأخرى بحسب الأحكام المشروعة .

إذا ثبت هذا وجب القطع بكونه (المصلحة المرسلة) حُجّةً ؛ للمعقول والمنقول :
أما المعقول : فلأنا إذا قطعنا بأن المصلحةَ الغالبة على المفسدة معتبرةٌ قطعاً عند الشرع ، ثم غلب على ظننا أن هذا الحكمَ مصلحتُه غالبةٌ على مفسدته ، تولَّد من هاتين المقدمتين ظنٌّ أن هذه المصلحةَ معتبرةٌ شرعاً ، والعمل بالظن واجبٌ ؛ لقوله (عليه الصلاة والسلام) : « أَقْضي بالظاهر » .

وأما المنقول : فالنص ، والإجماع :

أما النص : فقوله تعالى : ﴿ فَٱعْتَبِرُوا ﴾[1] أمرٌ بالمجاوزة ، والاستدلالُ بكونه مصلحةً على كونه مشروعاً مجاوزةٌ ؛ فوجب دخولُه تحت النص .

وأما الإجماع : فهو أن من تتبَّع أحوالَ مباحثات الصحابة ، عَلِمَ قطعاً أن هذه الشرائطَ التي يعتبرها فقهاءُ الزمان في تحرير الأقيسة ، والشرائط المعتبرة في العلة والأصل والفرع ، ما كانوا يلتفتون إليها بل كانوا يراعون المصالحَ ؛ لعِلْمِهم بأن المقصدَ من الشرائع رعايةُ المصالح ؛ فدل مجموعُ ما ذكرنا على جواز التمسك بالمصالح المرسلة[2] .

وفي المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ، قال الشيخ عبد القادر بن بدران في اعتبار المصلحة المرسلة وصحة الاحتجاج بها : أما الاستصلاحُ ، فهو اتباع

(1) سورة (الحشر) الآية (2) .
(2) المحصول (ج 2 ص 579- 581) .

المصلحة المرسلهة، فإن الشرع أو المجتهِدَ يطلب صلاحَ المكلَّفِين باتباع المصلحة المذكورة ومراعاتها، والمصلحة جلبُ نفعٍ أو دفع ضرر، وهي متنوعة إلى ثلاثة أنواع:

أولها: ما شهد الشرعُ باعتباره، ويسمى قياساً، وقد تبين سابقاً.

ثانيها: ما شهد الشرع ببطلانه من المصالح ولم يعتبره، وهذا وأمثالهُ مُلْغىً غيرُ معتبر؛ لأنه تغييرٌ للشرع بالرأي، وهو غير جائز.

ثالثها: مالم يشهد له الشرعُ ببطلانٍ ولا باعتبار معيَّنٍ، وهذا النوع يتنوع إلى ثلاثة أقسام:

أولها: التحسينيُّ الواقعُ موقعَ التزيين.

ثانيها: الحاجيُّ، وهو الذي تدعو إليه الحاجة.

الثالث: ما كان من ضرورة سياسة العالَم وبقائه وانتظام أحواله، وهو ما عُرِفَ التفاتُ الشرع إليه والعنايةُ به كالضرورات الخمس، وهو: حفظ الدين، بقتل المرتد، والداعي إلى الردة، وعقوبة المبتدع الداعي إلى البدعة، وحفظ العقل؛ بحد المسكر، وحفظ النفس بالقصاص، وحفظ النسب؛ بحد الزنا المُفْضِي إلى تضييع الأنساب باختلاط المياه، وحفظ العرض؛ بحد القذف وحفظ المال؛ بقطع يد السارق، واخْتُلف في حُجِّيَّة المصالح المرسلة، فذهب أصحابنا (الحنابلة) إلى اعتبارها على ما أسلفناه، وقال مالك باعتبارها.

وعرَّفها ابن الحاجب المالكي وغيرُه بأنها: مصالحُ لا يشهد لها أصلٌ بالاعتبار في الشرع، وإن كانت على سُنَنِ المصالح وتَلَقَّتْها العقولُ بالقبول والحق ما سلكه أصحابنا [1].

القول الثاني: منع التمسك بها مطلقاً

وقد ذهب إلى ذلك أكثرُ الأصوليين، وفيهم جمهور الحنفية والشافعية وأهل الظاهر، وهو قول ابن الحاجب من المالكية، فقد ذهب هؤلاء إلى بطلان الاحتجاج

(1) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص (293- 295) .

بالمصالح المرسلة[1].

والقاضي أبو بكر الباقلاني من نُفَاةِ الاستدلال المرسل (المصالح المرسلة)، وقد تمسك بثلاثه مسالك لإبطاله، وهذه المسالك هي:

المسلك الأول: أن الاستدلال لو قيل به لصارت الشريعةُ فَوْضَى بين العقلاء يتجاذبون بظنونهم أطرافَها من غير التفاتٍ إلى الشريعة، والنبيُّ ﷺ إنما بُعِثَ ليدعو الناسَ إلى اتباعه في قوله والمفهومِ من قوله من المصالح، فأما ما يُعيِّنُ ابتداءً ولم يُفْهَم منه، فما بعث الشارعُ للدعاء إليه.

الثاني: أن المستدل (المحتجُّ بالمصلحة المرسلة) إن لاحظ مصالحَ الشريعة فهو صحيح، وإن أَضْرَبَ عنها فهو شارعٌ تحقيقاً، فيطالَبُ بالمعجزة؛ فإنه افتتح أمراً لا مستندَ له في الشرع، مع أن رسول الله ﷺ كان خاتمَ النبيين، فكيف يُفْتَتَح بعده شرع؟.

الثالث: إن قال: إذا أوجب اتباع المصالح، لزم تغييرُ الأحكام عند تبدُّل الأشخاص وتغيُّرِ الأوقات واختلاف البقاع عند تبدل المصالح، وهذه تفضي إلى تغيير الشرع بأسْرِه وافتتاحِ شرعٍ آخرَ لم يثبت من الشارع، وهذا محال.

ثم قال القاضي أبو بكر بعد ذلك: إلا أنهم يقولون: نحن مع المصالح بشرط أن لا نَهْجِمَ على نصِّ الرسول ﷺ بالرفع[2].

ملاحظة: قول القاضي: إنهم مع المصالح شريطةَ ألا يصادم بها النص، لا جرم أن يكون ردًّا على هذه المسالك في ردِّ الاحتجاج بالاستدلال المرسل، فالذي ينبغي ردُّه هو الاستدلالُ المبنيُّ على الهوى والتشهي وما يفضي إلى تعطيل النصوص وتغيير الشريعة.

---

(1) المحصول (ج 2 ص 578) وإرشاد الفحول ص (242) وحاشية التفتازاني (ج 2 ص 289) والمنخول ص (355) والإحكام للآمدي (ج 3 ص 203).

(2) المنخول ص (355،356).

أما ما كان من استدلالٍ مبنيٍّ على تحصيل المصلحة مما ليس له في الشريعة نظيرٌ لا بالاعتبار ولا بالإلغاء، فلا بأسَ في الاحتجاج به، والقائلون بالمصلحة المرسلة لا يقولون بذلك إلا عند انعدام النص، وإذا كان ثمةَ دليلٌ من نصٍّ أو غيره كان المحتجون بالمصالح المرسلة من أكثر الناس تمسكاً به، وعلى هذا ليس من تعارضٍ بين النصوص والمصالح المرسلة.

والذي نجده هنا أن الخِلافَ في المسألة إنما هو لفظيٌّ، فإن حقيقةَ الاستناد إلى المصلحة عند عدم النص يَتَّفق عليها القائلون بالاستدلال المرسل والمنكرون له، يتبين ذلك من اتفاق الجميع في كثير من الأحكام التفصيلية والجزئيات مما ليس فيه نصٌّ، فقد جوَّز إمام الحرمين– مثلاً– أمورًا كثيرةً وأفتى بها لمطلق المصلحة، وكذا الغزالي في شفاء الغليل، مع أن الاثنين من أشد المنكرين للاحتجاج بالمصلحة المرسلة.

قال القرافي في تنقيح الفصول: وقد تقدَّم أن المصلحة المرسلة في جميع المذاهب عند التحقيق؛ لأنهم يقيسون ويُفرِّقون بالمناسبات ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار، ولا نعني بالمصلحة المرسلة إلا ذلك [1].

وقال ابن دقيق العيد: لست أنكر على من اعتبر أصل المصالح لكن الاسترسال فيها وتحقيقها محتاجٌ إلى نظر سديد، وربما يخرج عن الحد، وقد نقلوا عن عمر (رضي الله عنه) أنه قطع لسانَ الحُطَيئة بسبب الهَجْوِ، فإن صح ذلك فهو من باب العزم على المصالح المرسلة [2]

القول الثالث:

إن كانت المصلحة المرسلة ملائمةً لأصلٍ كليٍّ من أصول الشرع، أو لأصل جزئي: جاز بناءُ الأحكام عليها، وإلا فلا. حكاه ابن برهان في الوجيز عن الشافعي، وقال: إنه المختار، وقال إمام الحرمين: ذهب الشافعي ومعظم أصحابِ أبي حنيفة إلى تعليق الأحكام بالمصالح المرسلة، بشرط الملاءمة للمصالح المعتبرة المشهورِ لها بالأصول [3].

---

(1) شرح تنقيح الفصول ص (446).

(2) إرشاد الفحول ص (243).

(3) إرشاد الفحول (242) وانظر المنخول ص (364).

القول الرابع :

إن كانت تلك المصلحةُ ضروريةً قطعيةً كلية ، كانت معتبرة ، فإن فُقِد أحدُ هذه الثلاثة لم تُعتبر ، والمراد بالضرورية : أن تكون من الضروريات الخمس ، وبالكلية : أن تعم جميعَ المسلمين ، لا أن تكون لبعض الناس دون بعض ، أو في حالةٍ مخصوصة دون حالة .

واختار هذا الغزالي والبيضاوي ، وقد مثل الغزالي للمصلحة المستجمعة لهذه الأوصاف الثلاثة بمسألة التترُّس ، وهي : ما لو تترس الكفارُ بجماعة من المسلمين ، وإذا رمينا قَتَلْنا مسلمًا دون جريمة منه ، ولو تركنا الرميَ لسلَّطنا الكفارَ على المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الأسَارَى الذين تترسوا بهم ، فحِفْظُ المسلمين بقتل من تترسوا به من المسلمين أقربُ إلى مقصود الشرع ؛ لأنا نقطع أن الشرع يقصد تقليلَ القتل كما يقصد حَسْمَه عند الإمكان ، فحيث لم نقدر على الحسم فقد قدرنا على التقليل .

وكان هذا التفاتًا إلى مصلحةٍ عُلِمَ بالضرورة كونُها مقصودةً للشرع لا بدليل واحد بل بأدلة خارجة على الحصر ، ولكنْ تحصيلُ هذا المقصود بهذا الطريق – وهو قتلُ من لم يذنب – لم يشهد له أصلٌ فينقدح اعتبارُ هذه المصلحة بالأوصاف الثلاثة ، وهي كونها ضرورية كلية قطعية ، فخرج بالكلية : ما إذا أشرف جماعةٌ في سفينة على الغرق ، ولو غرق بعضُهم لنجوا ؛ فلا يجوز تغريقُ البعضِ ، وبالقطعية : ما إذا شككنا في كون الكفار يتسلطون عند عدم رمي التُّرسى ؛ إذ لا ضرورة بنا إلى أخذ القلعة [1] .

الفرق بين المصالح المرسلة والقياس

فرَّق القائلون بالمصالح المرسلة بينها وبين القياس : بأن القياس يرجع إلى أصلٍ معيَّنٍ من أصول الشريعة يقاس فيه الفرعُ على الأصل ؛ لعِلَّةٍ جامعةٍ بينهما ، أما المصالح المرسلة فلا ترجع إلى أصل معين ، وقالوا : رأينا الشارعَ اعتبرها في مواضع من الشريعة ، فاعتبرناها حيث وجدت لعلمنا أن جنسها مقصودٌ له [2] .

(1) المستصفى (ج 1 ص 296) وانظر إرشاد الفحول ص (242) .

(2) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص (295، 296) .

الدليل الخامس: سد الذرائع

الذرائع: جمع، مفرده: ذريعة، وهي: الوسيلة.

وسد الذرائع معناه: حَسْمُ مادةِ وسائل الفساد؛ دفعًا له (أي الفساد)، فمتى كان الفعلُ السالمُ عن المفسدة وسيلةً إلى المفسدة مَنَعْنا من ذلك الفعل، هكذا عرّفه القرافي في التنقيح وقال: وهو مذهب مالك (رحمه الله)، وهو قول الحنابلة أيضًا. وجملة ذلك أن سد الذرائع: ما ظاهرُه مباحٌ ويُتَوَصَّل به إلى محرَّم[1].

وجاء في المنخول قوله: ذهب مالك (رحمه الله) إلى المنع من الذرائع، وهي المسألة التي ظاهرُها الإباحةُ ويُتوصَّل بها إلى فعلِ المحظور، وذلك نحو: أن يبيع السلعةَ بمائةٍ إلى أجَلٍ ويشتريها بخمسين نقدًا، فهذا يُوصَّل إلى سلف خمسين في مائة بذكر السلعة.

وقال أبو حنيفة والشافعي: لا يجوز المنع من الذرائع[2].

ومما يجدر التنبيهُ إليه هنا أن ما نُسِب إلى الحنفية والشافعية من نفي القول بسد الذرائع – إنما المرادُ منه عدمُ جَعْلِه أصلًا من الأصول المعتمدة في الاستدلال على الأحكام، فهم لا يَرَوْنَ سدَّ الذرائع أصلًا قائمًا بذاته مثلما اعتبرته المالكية والحنابلة بما هو عندهم داخلٌ في الأصول المقررة عندهم كالقياس والاستحسان؛ ذلك أن الحنفية والشافعية لهم تطبيقات كثيرة في كتبهم تُفيدُ قولَهم بالمنع من الذرائع، والخلاف في ذلك من جهتين:

الأولى: مقدار الاستناد إلى مقتضيات هذا الباب (سد الذرائع)، وما يئول إليه من تطبيقات في مختلف الأحكام الشرعية، فالمالكية في ذلك أكثرُ تطبيقًا وإعمالًا لمقتضى هذا الأصل.

الثانية: عدم اعتبار ذلك أصلًا من الأصول المستقلة المميزة عند الحنفية والشافعية، بخلاف المالكية والحنابلة؛ إذ جعلوه أصلًا مستقلًا من الأصول التي

(1) شرح تنقيح الفصول ص (448) والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص (296) وإرشاد الفحول ص (246).

(2) المنخول ص (567، 568).

يُستدلُّ بها على الأحكام[1] .

قال القرطبي في هذا المعنى : سد الذرائع ذهب إليه مالك وأصحابه ، وخالفه أكثر الناس تأصيلًا ، وعملوا عليه في أكثر فروعهم تفصيلًا ثم قرر موضع الخلاف فقال : اعلم أن ما يُفْضي إلى الوقوع في المحظور ، إما أن يفضي إلى الوقوع قطعًا ، أو لا .

الأول ليس من هذا الباب ، بل من باب ما لا خلاصَ من الحرام إلا باجتنابه ففِعْلُه حرام ، من باب ما لا يتم الواجبُ إلا به فهو واجب ، والذي لا يلزم- أي لا قطع في إفضائه إلى الوقوع- : إما أن يفضي إلى المحظور غالبًا ، أو ينفكُّ عنه غالبًا ، أو يتساوى الأمران- وهو المسمَّى بالذرائع عندنا- . فالأول لابد من مراعاته ، والثاني والثالث اختلف الأصحاب فيه ، فمنهم من يراعيه ، وربما يسميه التهمة البعيدةَ والذرائع الضعيفة[2] .

قال القرافي في التنقيح : ينقل عن مذهبنا أن من خواصه اعتبارَ العوائد والمصلحة المرسلة وسد الذرائع ، وليس كذلك : أما العرف فمشتركٌ بين المذاهب ، ومن استقرأها وجدهم يُصرِّحون بذلك فيها ، وأما المصلحة المرسلة فغيرُنا يُصرِّح بإنكارها ، ولكنهم عند التفريع نجدهم يُعلِّلون بمطلق المصلحة ، ولا يطالبون أنفسَهم عند الفروق والجوامع بإبداء الشاهد لها بالاعتبار ، بل يعتمدون على مجرد المناسبة ، وهذا هو المصلحة المرسلة ، وأما الذرائع فقد اجتمعت الأمةُ على أنها ثلاثة أقسام :

أحدها : معتبَرٌ إجماعًا ، كحفر الآبار في طرق المسلمين ، وإلقاء السم في أطعمتهم وسب الأصنام عند مَنْ يُعْلم من حاله أنه يَسُبُّ الله تعالى حينئذ .

وثانيها : مُلْغًى إجماعًا ، كزراعة العنب ؛ فإنه لا يُمْنَع خشيةَ الخمر ، والشركة في سكنى الدار خشيةَ الزنا .

وثالثها : مختلف فيه ، كبيوع الآجال ، اعتبرنا نحن الذريعة فيها وخالفَنَا غيرُنا .

---

(1) انظر شرح تنقيح الفصول ص (448) وإرشاد الفحول ص (246) .

(2) انظر إرشاد الفحول ص (246) .

فحاصل القضية أنَّا قلنا بسد الذرائع أكثرَ من غيرنا، لا أنها خاصة بنا.

وقال القرافي أيضًا في تفصيل المراد بالذريعة: اعلم أن الذريعة كما يجب سدُّها يجب فَتْحُها ويُكرَه ويُنْدَب ويباح؛ فإن الذريعة هي الوسيلة، فكما أن وسيلةَ المحرَّم محرَّمةٌ، فوسيلةُ الواجب واجبةٌ كالسعي للجمعة والحج.

وموارد الأحكام على قسمين: مقاصد: وهي الطرق المفضية للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل: وهي الطرق المفضية إليها وحكمُها كحكم ما أفْضَتْ إليه من تحريم أو تحليل، غيرَ أنها أخفضُ رتبةً من المقاصد في حكمها، فالوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضلُ الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبحُ الوسائل، وإلى ما هو متوسط متوسطةٌ.

ويُنبَّه على اعتبار الوسائل قوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَطَـُٔونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ ٱلْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِۦ عَمَلٌ صَٰلِحٌ ﴾ [1] فأثابهم اللهُ على الظمأ والنصب وإن لم يكونا من فعلهم؛ لأنهما حصلا لهم بسبب التوسل إلى الجهاد الذي هو وسيلةٌ لإعزاز الدين وصَوْنِ المسلمين، فالاستعداد وسيلة إلى الوسيلة.

وقال: قد تكون وسيلةُ المحرَّم غيرَ محرمةٍ إذا أفضت إلى مصلحة راجحة، كالتوسل إلى فداء الأسرى بدفع المال إلى العدو، والذي هو محرَّمٌ عليهم للانتفاع به؛ لكونهم مخاطبين بفروع الشريعة عندنا، وكدفع مالٍ لرجل يأكله حرامًا حتى لا يزني بامرأة إذا عجز عن ذلك إلا به، وكدفع المالِ للمحارب حتى لا يقتتل هو وصاحب المال، واشترط مالكٌ فيه اليَسَارة [2].

حجة القائلين بسد الذرائع

استدلت المالكية والحنابلة على جواز الاحتجاج بسد الذرائع بكثيرٍ من النصوص:

---

(1) سورة (التوبة) الآية (120).

(2) شرح تنقيح الفصول ص (448، 449).

منها: ما روي عن النبي ﷺ «دَعْ ما يَرِيبُكَ إلى ما لا يَرِيبُكَ»[1]. وهذا منهيٌّ عن ترك ما يَرِيب، وليس في الرِّيبة أعظمُ من بيع السلعة بثمن إلى أجلٍ، ثم يشتريها البائعُ نقدًا بأقلّ مما باعها، كأن يبيعها بمائةٍ وخمسين نقدًا ويشتريها بخمسين نقدًا.

فإن قيل: إن معنى هذا أن تَدَعَ ما يتَّهمك به الناسُ ويظنون بك ظنَّ السوء.

والجواب عن ذلك: أن هذا عدولٌ عن الظاهر؛ لأنه نَهَى المرتابَ عن فعلٍ ما يريبه هو، لا ما يريب الناسَ منه.

ومنها: ما رواه البخاري عن النعمان بن بشير، قال النبي ﷺ: «الحلال بَيِّنٌ، والحرام بَيِّنٌ، وبينهما أمورٌ مشتبهة، فمن تَرَكَ ما شبه عليه من الإثم كان لما استبان أتْرَكَ، ومن اجترأ على ما يَشُكُّ فيه من الإثم أوْشَكَ أن يُوَاقِعَ ما استبان، والمعاصي حِمَى الله، من يرتع حول الحمى يُوشِكُ أن يقع فيه»[2]. وقوله «من ترك ما شبه عليه من الإثم» فهذا- وإن كان لفظُه لفظَ الشرط والإخبار- فإن معناه الأمر، وكذلك إنه لا خلاف بين المسلمين أنه يجب على الإنسان أن يفعل ما هو إبراءٌ لدينه[3].

ومنها: قوله ﷺ: «إن لكلِّ ملكٍ حمىً، وحمى الله ما حرَّم اللهُ، ومن حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه بخير، ويواشك أن يواقعَ الرِّيبة»[4] وإذا كان ذلك، وجب أن يترك ما ضارع الحرامَ ويُتَوَصَّل به إليه.

ومنه: قوله ﷺ: «الولدُ للفراش، وللعاهر الحجرُ»[5] ثم قال: «احتجبي منه يا سودة»، وذلك لمَّا رأى من شبهة بعتبة، فأثبت الولادةَ لزمعة بحكم الفراش، ثم غلب التحريم، فقال لسودة: «احتجبي منه» والأخوة تثبت لها.

ومنها: إجماع الصحابة، وذلك أن عمر قال: أيها الناس، إن النبي ﷺ قُبِضَ ولم يُفَسِّر لنا الربا، فاتركوا الربا والرِّيبة، بمحضر أصحاب النبي ﷺ ولم ينكر ذلك

---

(1) رواه الترمذي (ج 9 ص 321). (2) أخرجه البخاري في الإيمان (ج 1 ص 295).

(3) إحكام الفصول للباجي ص (568، 569). (4) رواه مسلم (ج 5 ص 50).

(5) رواه البخاري في البيوع (ج 3 ص 70) والترمذي (ج 5 ص 102).

عليه أحد .

وقالت عائشة : أبْلِغْ زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهادَه مع رسول الله ﷺ إن لم يَتُبْ [1].

ومن استدلالهم بالمعقول قولهم : إن الشريعة مبنيةٌ على هذا ، ولذلك رُدَّ شهادةُ الأب لابنه والابن لأبيه ، والعدوِّ على عدوه ، وإن كانوا بَرَرَةً أتقياء ؛ لما يلحقهم من التهمة والريبة ، وفي فعل الربا من الاتهام والريبة ما هو أظهرُ وأبْيَنُ مما رُدَّت به شهادةُ الصالح الثقة لولده [2].

وذكر ابن القيم في أعلام الموقعين كثيرًا من أوجه الاحتجاج على منع ما يؤدي إلى الحرام ، فبلغت تسعًا وتسعين وجهًا ، وهي بعدد أسماء الله الحسنى كما قال .

ونقتضب من هذه الوجوه جملة :

الوجه الأول : قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ [3] فقد حرَّم الله تعالى سبَّ آلهة المشركين مع كون السبِّ غيظًا وحميةً لله وإهانةً لآلهتهم ؛ لكونه ذريعةً إلى سبهم لله تعالى ، وكانت مصلحةُ تركِ مسبته تعالى أرجحَ من مصلحة سبِّنا لآلهتهم ، وهذا كالتنبيه بل كالصريح على المنع من الجائز ؛ لئلا يكون سببًا في فعل ما لا يجوز .

الوجه الثاني : قوله تعالى : ﴿ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ ﴾ [4] فقد مَنَعَهن من الضرب بالأرجل ، وإن كان جائزًا في نفسه ؛ لئلا يكون سببًا إلى سمع الرجالِ صوتَ الخلْخال فيثير ذلك دواعيَ الشهوة منهم إليهن .

الوجه الثالث : قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ﴾ [5] فقد أمر الله تعالى مماليكَ المؤمنين ومن لم يبلغ الحلم منهم أن يستأذنوا عليهم في هذه الأوقات الثلاثة ؛ لئلا يكون دخولُهم هجمًا بغير استئذان فيها ذريعةً إلى اطلاعهم على عوراتهم وقتَ إلقاء ثيابهم عند

---

(1) رواه البيهقي في سننه (ج 5 ص 330) .
(2) إحكام الفصول ص (570، 571) .
(3) سورة (الأنعام) الآية (108) .
(4) سورة (النور) الآية (31) .
(5) سورة (النور) الآية (58) .

القائلة والنوم واليقظة، ولم يأمرهم بالاستئذان في غيرها.

الوجه الرابع: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا﴾[1] فقد نهاهم الله تعالى أن يقولوا هذه الكلمة مع قصدهم بها الخير؛ لئلا يكون قولُهم ذريعةً إلى التشبه باليهود في أقوالهم وخطابهم، فإنهم كانوا يخاطبون بها النبي ﷺ ويقصدون بها السبَّ، يقصدون فاعلًا من الرُّعُونة، فنُهِي المسلمون عن قولها؛ سدًّا لذريعة المشابهة، ولئلا يكون ذلك ذريعةً إلى أن يقولها اليهودُ للنبي ﷺ تشبهًا بالمسلمين يقصدون بها غيرَ ما يقصده المسلمون.

الوجه الخامس: قوله تعالى لكليمه موسى وأخيه هارون: ﴿ٱذْهَبَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ۝٤٣ فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾[2] فقد أمرهما الله تعالى أن يُلِينَا القولَ لأعظم أعدائه وأشدِّهم كفرًا وأعتاهم عليه؛ لئلا يكون إغلاظُ القول له مع أنه حقيقيٌّ به ذريعةً إلى تنفيره وعدمِ صبره لقيام الحُجَّة، فنهاهما عن الجائز؛ لئلا يترتب عليه ما هو أكرهُ إليه تعالى.

الوجه السادس: أنه تعالى نهى المؤمنين في مكة عن الانتصار باليد، وأمرهم بالعَفْوِ والصفح؛ لئلا يكون انتصارُهم ذريعةً إلى وقوع ما هو أعظمُ مفسدةً من مفسدة الإغضاء واحتمال الضَّيْم، ومصلحةُ حفظ نفوسهم ودينهم وذريتهم راجحةٌ على مصلحة الانتصار والمقابلة.

الوجه السابع: أنه تعالى نهى عن البيع وقت نداء الجمعة؛ لئلا يُتَّخَذَ ذريعةً إلى التشاغل بالتجارة عن حضورها.

الوجه الثامن: ما رواه عبد الرحمن بن عمرو أن رسول الله ﷺ قال: «من الكبائر شتمُ الرجل والديه» قالوا: يا رسول الله، وهل يشتم الرجلُ والديه؟ قال: «نعم، يَسُبُّ أبا الرجل فيسب أباه، ويسب أمَّه فيسب أمه»[3].

فجعل رسول الله ﷺ الرجلَ سابًّا لاعنًا لأبويه بتسبُّبه إلى ذلك وتوسله إليه وإن

---

(1) سورة (البقرة) الآية (104).

(2) سورة (طه) الآية (43، 44).

(3) رواه الترمذي (ج 4 ص 312).

لم يقصده .

الوجه التاسع : أن النبي ﷺ كان يَكُفُّ عن قتل المنافقين مع كونه مصلحة ؛ لئلا يكون ذريعةً إلى تنفير الناس عنه ، وقولهم : إن محمدًا يقتل أصحابه ، فإن هذا القول يوجب النفورَ عن الإسلام ممن دخل فيه ، ومن لم يدخل فيه ، ومفسدةُ التنفير أكبرُ من مفسدة ترك قتلهم ، ومصلحةُ التأليف أعظم من مصلحة القتل .

الوجه العاشر : أن الله تعالى حرَّم الخمرَ لما فيها من المفاسد الكثيرة المترتبة على زوال العقل ، وهذا ليس مما نحن فيه ، لكن حرَّم القطرةَ الواحدة منها ، وحرم إمساكها للتخليل ونجسها ؛ لئلا تُتَّخذ القطرةُ ذريعةً إلى الحَسْوة ، ويُتَّخذ إمساكُها للتخليل ذريعةً إلى إمساكها للشرب ، ثم بالغ في سد الذريعة فنهى عن الخليطينْ ، وعن شرب العصير بعد ثلاث ، وعن الانتباذ في الأوعية التي قد يتخمر النبيذُ فيها ولا يُعْلَم به ؛ حَسْمًا لمادة قربان المسكر ، وقد صرَّح ﷺ بالعلة في تحريم القليل فقال : « لو رخَّصت لكم في هذه ؛ لأوشك أن تجعلوها مثلَ هذه » .

الوجه الحادي عشر : أن النبي ﷺ حرَّم الخَلْوةَ بالأجنبية ، ولو في إقراء القرآن ، والسفر بها ولو في الحج وزيارة الوالدين ؛ سدًّا لذريعة ما يحاذر من الفتنة وغلبات الطباع .

الوجه الثاني عشر : أن النبي ﷺ نهى عن بناء المساجد على القبور ، ولَعَن من فعل ذلك ، ونهى عن تجصيص القبور وتشريفها واتخاذها مساجد ، وعن الصلاة إليها وعندها ، وعن إيقاد المصابيح عليها ، وأمر بتسويتها ، ونهى عن اتخاذها عيدًا وعن شد الرحال إليها ؛ لئلا يكون ذريعةً إلى اتخاذها أوثانًا والإشراكَ بها ، وحرَّم ذلك على مَنْ قَصَده ومن لم يقصده بل قصد خلافه ؛ سدًّا للذريعة .

الوجه الثالث عشر : أن الشارع اشترط للنكاح شروطًا زائدةً على العقد ، تَقْطَعُ عنه شُبَهَ السِّفاح ، كالإعلام والوَلِيّ ، ومَنَع المرأةَ أن تَلِيَه بنفسها ، ونَدَب إلى إظهاره حتى اسْتَحب فيه الدُّفَّ والصوت والوليمة ؛ لأن في الإخلال بذلك ذريعةً إلى وقوع السفاح بصورة النكاح ، وزوالِ بعض مقاصد النكاح من جَحْدِ الفراش ، ثم أكَّد ذلك بأن جعل للنكاح حَرِيمًا من العِدَّة تزيد على مقدار الاستبراء ، وأثبت له أحكامًا من المصاهرة

وحُرْمتها ومن الموارثة زائدةً على مجرد الاستمتاع، فعُلِمَ أن الشارع جعله سببًا ووَصَله بين الناس بمنزلة الرَّحم، كما جمع بينهما في قوله تعالى: ﴿ فَجَعَلَهُۥ نَسَبًا وَصِهْرًا ﴾[1].
وهذه المقاصد تمنع شَبَهَه بالسفاح وتبين أن نكاحَ المحلِّل بالسفاحِ أشبهُ منه بالنكاح .

الوجه الرابع عشر: أن النبي ﷺ مَنَع المُقْرِضَ من قبول الهدية، وكذلك أصحابه، حتى يَحْسِبَها من دَيْنِه ؛ وما ذاك إلا لئلا يُتَّخذ ذلك ذريعةً إلى تأخير الدَّيْن لأجْلِ الهدية ؛ فيكون رِبًا ؛ فإنه يعود إليه مالُه وأَخْذُ الفضل الذي استفاده بسبب القرض .

الوجه الخامس عشر: أن السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار ورَّثوا المُطَلَّقةَ المبتوتةَ في مرض الموت، حيث يُتَّهم بقصد حرمانها الميراثَ، بلا تردد وإن لم يقصد الحرمان؛ لأن الطلاقَ ذريعةٌ . وأما إذا لم يتهم ففيه خلافٌ معروف، مأخذُه : أن المرضَ أوجب تعلُّقَ حقِّها بحاله، فلا يمكن من قَطْعِه، أو سدًّا للذريعة بالكلية .

الوجه السادس عشر: أن الصحابة وعامة الفقهاء اتَّفقوا على قتل الجميعِ بالواحد، وإن كان أصلُ القصاص يمنع ذلك ؛ لئلا يكون عدمُ القصاص ذريعةً إلى التعاون على سَفْك الدماء.

الوجه السابع عشر: أنه نهى المرأَة أن تسافِرَ بغير محْرِمٍ، وما ذلك إلا أن سفرها بغير محرم قد يكون ذريعةً إلى الطمع فيها والفجور بها .

الوجه الثامن عشر: أنه سئل عن الخمر تُتَّخذ خلًّا فقال : « لا » مع إذْنِه في خل الخمر الذي حصل بغير التخليل، وما ذاك إلا سدًا لذريعةِ إمساكها بكل طريق ؛ إذ لو أذِنَ في تخليلها لحبَسَها أصحابُها لذلك، وكان ذريعةً إلى المحذور .

الوجه التاسع عشر: أنه نهى عن إقامة حدِّ الزنا على الحامل حتى تَضَعَ ؛ لئلا يكون ذلك ذريعةً إلى قتل ما في بطنها، كما قال في الحديث الآخر: « لولا ما في البيوت من النساء والذرية، لأمَرْتُ فتياني أن يحملوا معهم حِزَمًا من حَطَبٍ،

---

(1) سورة (الفرقان) الآية (54) .

فأخالِفُ إلى قومٍ لا يشهدون الصلاةَ في الجماعة فأُحْرِقُ عليهم بيوتَهم بالنار»[1] فمنعهم من تحريق بيوتهم التي عَصَوْا اللهَ فيها بتخلُّفِهم عن الجماعة كونُ ذلك ذريعةً إلى عقوبة مَنْ لم يجب عليه حضورُ الجماعة من النساء والأطفال.

الوجه العشرون: أنه أبطل أنواعًا من النكاح الذي يتراضى به الزوجان؛ سدًّا لذريعة الزنا، فمنها النكاح بلا وليٍّ، فإنه أبطله سدًّا لذريعة الزنا؛ فإن الزاني لا يَعْجَز أن يقول للمرأة: أنكحيني نَفْسَك بعشرة دراهم، ويُشْهِد عليها رجلين من أصحابه أو غيرهم، فمنعها من ذلك؛ سدًّا لذريعة الزنا، ومن هذا تحريمُ نكاح التحليل الذي لا رغبةَ للنفس فيه في إمساك المرأة واتِّخاذِها زوجةً، بل له وَطَرٌ فيما يقضيه بمنزلة الزاني في الحقيقة، وإن اختلفت الصورة، ومن ذلك تحريمُ نكاح المتعة الذي يعقد فيه المتمتعُ على المرأة مدةً يقضي وَطَرَه منها فيها، فحرَّم هذه الأنواعَ كلَّها سدًّا لذريعة السِّفَاح، ولم يُبِحْ إلا عقدًا مؤبَّدًا يَقْصِد فيه كلٌّ من الزوجين المُقَامَ مع صاحبه، ويكون بإذن الولي وحضور الشاهدين أو ما يقوم مقامهما من الإعلان، فإذا تدبَّرْتَ حكمةَ الشريعة وتأمَّلْتَها حقَّ التأمل رأيْتَ تحريمَ هذه الأنواع من باب سد الذرائع، وهي من محاسن الشريعة وكمالها.

الوجه الحادي والعشرون: قال الإمام أحمد: نهى رسولُ الله ﷺ عن بيع السلاح في الفتنة، ولا رَيْبَ أن هذا سدٌّ لذريعة الإعانة على المعصية، ويلزم من لم يَسُدَّ الذرائعَ أن يُجَوِّز هذا البيعَ كما صرَّحوا به، ومن المعلوم أن هذا البيع يتضمن الإعانةَ على الإثم والعدوان، وفي معنى هذا كلُّ بيعٍ أو إجارةٍ أو معاوضة تُعِينُ على معصية الله، كبيع السلاح للكفار والبغاة وقطاع الطريق، أو إجارة داره أو حانوته أو خانه لمن يُقِيمُ فيها سوقَ المعصية، ونحو ذلك مما هو إعانةٌ على ما يبغضه الله ويسخطه.

الوجه الثاني والعشرون: نهيه عن قتال الأمراء والخروج على الأئمة- وإن ظلموا أو جاروا- ما أقاموا الصلاةَ؛ سدًّا لذريعة الفساد العظيم والشر الكثير بقتالهم كما هو الواقع، فإنه حصل بسبب قتالهم والخروجِ عليهم أضعافُ أضعافِ ما هم

---

(1) الحديث رواه مسلم في صحيحه برقم (651)، وأبو داود برقم (548) وانظر صحيح البخاري رقم (644)، (7224) والنسائي (848). وابن ماجة (791).

عليه ، والأمة في بقايا تلك الشرور إلى الآن ، وقال : « إذا بويع الخليفتان ، فاقتلوا الآخرَ منهما »[1] سدًّا لذريعة الفتنة .

الوجه الثالث والعشرون: جمع عثمانُ المصحفَ على حَرْفٍ واحد من الأحرف السبعة؛ لئلا يكون ذريعةً إلى اختلافهم في القرآن، ووافقه على ذلك الصحابةُ (رضي الله عنهم)[2].

تحريم الحِيَل

قال ابن قيم (رحمه الله) في ذلك: وتجويز الحيل يناقض سدَّ الذرائع مناقضةً ظاهرة؛ فإن الشارع يَسُدُّ الطريقَ إلى المفاسد بكل ممكن ، والمحتال يفتح الطريقَ إليها بحِيلَةٍ ، فأين من يمنع من الجائز ؛ خشيةَ الوقوع في المحرم ، إلى من يُعْمِل الحيلةَ في التوصل إليه ؟[3].

فهذه الوجوه التي ذكرناها وأضعافُها تدل على تحريم الحِيَل والعمل بها والإفتاء بها في دين الله ، ومَنْ تأمَّل أحاديث اللَّعْنِ وجد عامتها لمن استحلَّ محارمَ الله ، وأسقط فرائضَه بالحيل ، كقوله : « لعن اللهُ المحلِّلَ والمحلَّلَ له »[4] ، « لعن اللهُ اليهودَ ؛ حُرِّمت عليهم الشحومُ ، فجمَّلوها وباعوها وأكلوا ثمَنها »[5] ، « لعن اللهُ الراشي والمرتشي »[6]، « لعن الله آكلَ الربا وموكله وكاتبه وشاهده »[7] ومعلوم أن الكاتبَ والشاهد إنما يكتب ويشهد على الربا المحتال عليه ؛ ليتمكن من الكتابة والشهادة ، بخلاف ربا المجاهرة الظاهر .

ولعن في الخمر عشرة : عاصرَها ، ومعتصرها .. ومعلومٌ أنه إنما عَصَر عنبًا ، ولعن الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة ، وقَرَن بينهما وبين آكلِ الربا وموكله ،

---

(1) الحديث رواه مسلم في صحيحه ، كتاب الإمارة ، برقم (1853) عن أبي سعيد الخدري مرفوعًا.

(2) أعلام الموقعين لابن قيم الجوزية (ج 3 ص 137- 159) . (3) أعلام المُوقعين (ج 3 ص 159) .

(4) رواه أبو داود برقم (2076)، وابن ماجة (1934)، (1935) .

(5) رواه البخاري في كتاب أحاديث الأنبياء (3460) وطرفه في كتاب البيوع برقم (2223) وفي مسلم كتاب المساقاة برقم (1582) وفي سنن النسائي كتاب الفرع والعتيرة برقم (4257) وفي سنن ابن ماجة كتاب الأشربة برقم (3383) وفي مسند أحمد برقم (171) وسنن الدارمي في كتاب الأشربة برقم (2104).

(6) رواه الترمذي في سننه برقم (1336)، وأحمد (8798)، (27477)، بلفظ « لعن الله الراشي والمرتشي في الحكم » ورواه أحمد في مسنده برقم (21893) بلفظ « لعن الله الراشي والمرتشي والرائش » .

(7) رواه مسلم في صحيحه برقم (1598)، وأحمد في مسنده (13851) .

والمحلِّل والمحلَّل له في حديث ابن مسعود؛ وذلك للقدر المشترك بين هؤلاء الأصناف، وهو التدليس والتلبيس؛ فإن هذه تُظْهِرُ من الخلقة ما ليس فيها، والمحلِّلَ يظهر من الرغبة ما ليس عنده، وآكلُ الربا يستحله بالتدليس والمخادعة فيُظْهِرُ من عقد التبايع ما ليس له حقيقةٌ، فهذا يستحِلُّ الربا بالبيع، وذلك يستحل الزنا باسم النكاح، فهذا يُفْسِدَ الأموال، وذاك يفسد الأنساب.

والله تعالى مسخ الذين استحلوا محارمَه بالحيل قردةً وخنازيرَ؛ جزاءً من جنس عملهم، فإنهم لما مَسَخُوا شَرْعَه وغيَّروه عن وجهه مسخ وجوهَهم وغيَّرها عن خلقتها. والله تعالى ذمَّ أهلَ الخداع والمكر، ومن يقول بلسانه ما ليس في قلبه، وأخبر أن المنافقين يخادعون الله وهو خادعُهم، وأخبر عنهم بمخالفة ظواهرهم لبواطنهم، وسرائرهم لعلانيتهم، وأقوالهم لأفعالهم، وهذا شأنُ أرباب الحيل المحرمة [1].

الأدلة على تحريم الحيل

قال ابن قيم في ذلك: وتلخيصُ هذا أن الحيلَ المحرَّمة مخادعةٌ لله، ومخادعةُ الله حرامٌ.

أما المقدمة الأولى: فإن الصحابة والتابعين– وهم أعلم الأمة بكلام الله ورسوله ومعانيه– سَمَّوْا ذلك خداعًا.

وأما الثانية: فإن الله ذمَّ أهلَ الخداع، وأخبر أن خداعَهم إنما هو لأنفسهم، وأن في قلوبهم مرضًا، وأنه تعالى خادعُهم، فكل هذا عقوبة لهم، ومدارُ الخداع على أصلين:

أحدهما: إظهار فعلٍ لغير مقصودِه الذي جُعِل له.

الثاني: إظهار قولٍ لغير مقصوده الذي وُضِع له.

وهذا منطبقٌ على الحيل المحرَّمة.

وقد عاقب الله تعالى المتحيلين على إسقاط نصيبِ المساكين وقتَ الجِداد بجَدِّ جَنَّتِهم عليهم وإهلاكِ ثمارهم، فكيف بالمتحيل على إسقاط فرائض الله وحقوق خلقه؟.

(1) أعلام الموقعين (ج 3 ص 160).

ولعن أصحابَ السبت ، ومَسَخَهم قردةً وخنازيرَ على احتيالهم على فعلِ ما حرَّمه عليهم . قال الحسن البصري في قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ ﴾[1] قال : رَمَوْا الحيتانَ في السبت ثم أرجئوها في الماء فاستخرجوها بعد ذلك ، فطبخوها فأكلوها- والله- أوخمَ أكلةٍ ، أكلة أسرعت في الدنيا عقوبةً وأسرعت عذابًا في الآخرة ، واللهِ ما كانت لحومُ الحيتان تلك بأعظمَ عند الله من دماء قومٍ مسلمين ، إلا أنه عجَّل لهؤلاء وأخَّر لهؤلاء .

وقوله : « رَمَوْها في السبت » يعني احتالوا على وقوعها في الماء يوم السبت ، كما بيَّن غيرُه أنهم حفروا لها حياضًا ثم فتحوها عشيةَ الجمعة ، ولم يَرِدْ أنهم باشروا رَمْيَها يوم السبت ؛ إذ لو اجترءوا على ذلك لاستخرجوها . قال شيخنا : وهؤلاء لم يكفروا بالتوراة وبموسى ، وإنما فعلوا ذلك تأويلًا واحتيالًا ، ظاهرُه ظاهرُ الإتقاء ، وحقيقتُه حقيقةُ الاعتداء ، ولهذا- والله أعلم- مُسِخُوا قردة ؛ لأن صورة القرد فيها شَبَهٌ من صورة الإنسان ، وفي بعض ما يذكر من أوصافه شَبَهٌ منه ، وهو مخالفٌ له في الحد والحقيقة ، فلما مَسَخَ أولئك المعتدون دينَ الله بحيث لم يتمسكوا إلا بما يشبه الدينَ في بعض ظاهرِه دون حقيقته- مسخهم اللهُ قردةً تشبه الإنسانَ في بعض ظاهره دون الحقيقة جزاءً وفاقًا[2] .

الدليل السادس : قول الصحابي

مما لا نزاع فيه أن قول الصحابي في مسائل الاجتهاد ليس بحُجَّةٍ على صحابيٍّ آخر ، وقد نقل هذا الاتفاقَ القاضي أبو بكر والآمدي وابن الحاجب وغيرهم[3].

واختلفوا هل يكون حجةً على مَنْ بعد الصحابة من التابعين ومن بعدهم؟ ثمة أقوال للعلماء في ذلك :

القول الأول : ليس حجة مطلقًا ، وهو قول الجمهور ، واستدلوا على ذلك بكل من النص ، والإجماع ، والقياس :

(1) سورة (البقرة) الآية (65) . (2) أعلام الموقعين (ج 3 ص 161، 162) .

(3) إرشاد الفحول ص (243) ومختصر المنتهى (ج 2 ص 287) وحاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 396) .

أما النص: فقوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾[1] فقد أمر بالاعتبار، وذلك ينافي جواز التقليد[2].

وأما الإجماع: فهو أن الصحابة أجمعوا على جواز مخالفةِ كلٍّ واحدٍ من آحاد الصحابة، فلم يُنْكِرْ أبو بكر وعمر على مَنْ خالفهما، ولا كلٌّ واحدٍ منهما على صاحبه فيما فيه اختلفا[3].

وأما القياس: فإنَّ مَنْ بعد الصحابة من التابعين وغيرهم متمكنٌ من إدراك الحكم بطريقه، فوجب أن يُحرَّم عليه التقليد.

قال التفتازاني في شرحه على مختصر ابن الحاجب: لا دليلَ على كونه (قول الصحابي) حجةً بالأصل فوجب تَرْكُه؛ لأن إثباتَ الحكم الشرعيِّ من غير دليل لا يجوز، وأيضًا لو كان مذهبُه حجةً لكان قولُ الأعلم الأفضل حجةً على غيره، واللازمُ مُنْتَفٍ بالإجماع، وقال: لو كان قولُه حجةً لزَم تناقُضُ الحُجَج؛ لاختلاف الصحابة ومناقضةِ بعضهم بعضًا، كما في مسألة «الجدّ» «وأنت عليَّ حرام» وغيره، واللازم باطلٌ؛ لإفضائه إلى ثبوت النقيضين.

واستدل أيضًا بأنه لو كان مذهبُ الصحابي حجةً على غيره من المجتهدين، لوجب عليهم تقليدُ الصحابي، وهو الأخذ بما أدَّى إليه اجتهادُ الصحابي مع إمكان الاجتهاد، والأخذ مما أخذ منه الصحابي من نص أو قياس؛ وذلك باطلٌ إذ لا يجوز للمجتهد تقليدُ غيره اتفاقًا[4].

القول الثاني: إنه حجة مطلقًا، وهو قول الشافعي في القديم، وقال به أكثر الحنفية، وقد نقل هذا عن مالك، فقد قال هؤلاء: إن قول الصحابي حجةٌ شرعية مقدمة على القياس[5].

واحتج هؤلاء بوجوه:

---

(1) سورة (الحشر) الآية (2). (2) المحصول (ج 2 ص 562).

(3) المحصول (ج 2 ص 562) والإبهاج في شرح المنهاج (ج 3 ص 192) والمنخول ص (474).

(4) حاشية التفتازاني (ج 2 ص 287).

(5) الإبهاج (ج 3 ص 192) وكشف الأسرار (ج 2 ص 174، 175). والمحصول (ج 2 ص 562) والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد (290) وحاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 396).

الوجه الأول: قوله ﷺ: «أصحابي كالنجوم، بأيهم اقْتَدَيْتُم اهتديتم»[1] فقد جعل الاهتداءَ لازمًا للاقتداء بأيِّ واحدٍ كان منهم، وذلك يقتضي أن يكون قولُه حجةً، وكذلك قوله ﷺ: «خيرُ الناس قرني، ثم الذين يَلُونهم، ثم الذين يلونهم»[2].

وأجيب عن ذلك: بأنه خطابُ مشافهةٍ، فلعل ذلك كان خطابًا للعوام.

الوجه الثاني: إذا لم يَجُزْ اتباعُ كلِّ واحدٍ من الصحابة، فيجب اتباعُ أبي بكر وعمر (رضي الله عنهما)؛ وذلك للخبر والإجماع، أما الخبر: فقوله (عليه الصلاة والسلام): «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر»[3] وأما الإجماع: فقد ولّى عبدُ الرحمن عثمانَ الخلافةَ بشرط الاقتداء بسيرةِ الشيخين، فقَبِلَ، ولم يُنْكَرْ ذلك على عثمان، وكان ذلك بمحضر من أكابر الصحابة فكان إجماعًا.

وأجيب عن ذلك بأن قول عثمان معارض بقول علي (رضي الله عنهما)[4].

الوجه الثالث: إذا لم يجب اتباعُ أبي بكر وعمر وحدهما، وجب اتباعُ الخلفاء الأربعة؛ وذلك لقوله (عليه الصلاة والسلام): «إنه من يَعِشْ منكم فسيرى اختلافًا كثيرًا، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين»[5] وقوله: «عليكم» للإيجاب، وهو عام.

الوجه الرابع: أن الصحابي إذا قال ما يخالِفُ القياسَ، فلا محملَ له إلا أنه اتبع الخبرَ.

وأجيب عن ذلك بأن الصحابي لعله قال بما يخالف القياسَ لنصٍّ ظنَّه دليلًا، مع أنه في الحقيقة ما كان دليلًا. على أنه لو تعارض قياسان والصحابيُّ مع

---

(1) سبق تخريجه.

(2) رواه الترمذي عن عمران بن حصين (ج 4 ص 500).

(3) رواه الترمذي عن حذيفة (ج 5 ص 610).

(4) المحصول (ج 2 ص 563) وحاشية التفتازاني (ج 2 ص 288) وكشف الأسرار (ج 2 ص 176).

(5) رواه أبو داود في سننه، كتاب «السُّنّة» برقم (4607) والترمذي في سننه برقم (2676). وابن ماجة (44) في المقدمة، وأحمد في المسند (16692) والدارمي في المقدمة برقم (95).

أحدهما ، فإنه يجوز الترجيح بقول الصحابي ، أما جَعْلُه حجةً فلا[1].

القول الثالث : إنه حجةٌ إذا انضمَّ إليه القياسُ ، فيُقدَّم حينئذٍ على قياس ليس معه قولُ صحابي ، وهذا ظاهر قول الشافعي في الرسالة ؛ إذ قال في أقاويل الصحابة : نَصِيرُ منها (فيها) إلى ما وافق الكتابَ أو السنة أو الإجماع أو كان أصحَّ في القياس . قال : أفرأيت إذا قال الواحدُ منهم القولَ لا يُحْفَظُ عن غيره منهم فيه له موافقةٌ ولا خلاف ، أتجِدُ لك حجةً باتباعه في كتاب أو سنةٍ أو أمرٍ أجمع الناسُ عليه ، فيكون من الأسباب التي قلت بها خبرًا ؟ قلت له : ما وجدنا في هذا كتابًا ولا سنةً ثابتة ، ولقد وجدنا أهلَ العلم يأخذون بقول واحدهم مرةً ويتركونه أخرى ويتفرقون في بعض ما أخذوا به منهم . قال : فإلى أي شيء صِرْتَ من هذا ؟ قلت : إلى اتباع قول واحدٍ إذا لم أجِدْ كتابًا ولا سنة ولا إجماعًا ولا شيئًا في معناه يحكم له بحكمه ، أو وجد معه قياس[2] .

القول الرابع : إنه حجة إذا خالف القياسَ ؛ لأنه لا محملَ له إلا التوقيف وذلك القياس ، والتحكم في دين الله باطلٌ ؛ فيُعْلَم أنه لم يُقَلِّدْ إلا توقيفًا[3].

قال الغزالي في المنخول : والمختارُ ما خالف القياسَ من مذاهبهم متبَعٌ ؛ لأنَّا لا نظن بهم التحكم ، فنعلم أنهم استندوا إلى نص[4].

والراجح قول الجمهور ، وهو أن قول الصحابي ليس بحجة مطلقًا ، ويستدل على ذلك من ثلاثة وجوه :

الوجه الأول : قوله تعالى : ﴿ فَٱعْتَبِرُوا ﴾[5] فقد أمَرَ بالاعتبار ، وذلك ينافي التقليد .

الوجه الثاني : أن الصحابة أجمعوا على مخالفةِ كلِّ واحدٍ من آحاد الصحابة ،

---

(1) المحصول (ج 2 ص 563، 564) . (2) الرسالة للشافعي ص (596-598) .

(3) إرشاد الفحول ص (243) .

(4) المنخول ص (475) وانظر المحصول (ج 2 ص 562) وانظر حاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 396) والإبهاج في شرح المنهاج (ج 3 ص 192) .

(5) سورة (الحشر) الآية (2).

ومن مذهبهم جوازُ مخالفة بعضِهم بعضًا .

الوجه الثالث : قياسُ الفروع التي هي محلُّ الخلاف على الأصول ؛ لامتناع كون قولهم حجةً فيها على غيرهم من المجتهدين اتفاقًا ، والجامع كونُ المجتهد متمكنًا من إدراك الحكم بطريقه[1].

قال الشوكاني في هذا الشأن : والحق أنه ليس بحجة ؛ فإن الله سبحانه لم يَبْعَثْ إلى هذه الأمة إلا نبينا محمدًا ﷺ ، وليس لنا إلا رسولٌ واحد وكتاب واحد ، وجميعُ الأمة مأمورةٌ باتباع الكتاب والسنة ، فمن قال : إنها تقوم الحجةُ في دين الله عز وجل بغير كتاب الله وسنة رسوله وما يرجع إليهما ، فقد قال في دين الله بما لا يَثْبُتُ ، وأثبت في هذه الشريعة الإسلامية شرعًا لم يأمر اللهُ به ، وهذا أمرٌ عظيم وتقوُّلٌ بالغ ؛ فإن الحكمَ لفردٍ أو أفراد من عباد الله بأن قولَه أو أقوالَهم حجةٌ على المسلمين ، يجب عليهم العملُ به ويصير شرعًا ثابتًا متقررًا تَعُمُّ به البلوى مما لا يُدَانُ اللهُ عز وجل به ، ولا يَحِلُّ لمسلم الركونُ إليه ولا العملُ عليه .

فإن هذا المقامَ لم يكن إلا لرسل الله الذين أرسلهم بالشرائع إلى عباده ، لا لغيرهم ، وإن بلغ في العلم والدين وعِظَم المنزلة أيَّ مبلغ ، ولاشك أن مقامَ الصحبة مقامٌ عظيم ، ولكن ذلك في الفضيلة وارتفاع الدرجة وعظمة الشأن ، وهذا مُسَلَّمٌ لا شكَّ فيه ، ولهذا مُدُّ أحدِهم لا يبلغه من غيرهم الصَّدَقَةِ بأمثال الجبال ، ولا تلازُمَ بين هذا وبين جَعْلِ كلِّ واحدٍ منهم بمنزلة رسول الله ﷺ في حجة قوله وإلزام الناس باتباعه ، فإن ذلك مما لم يأذن اللهُ به ولا ثبت عنه فيه حَرْفٌ واحد[2].

الدليل السابع : العرف

العُرْفُ- بالضم- : يأتي في اللغة بمعنى الصبر ، عَرَف للأمر واعترف : صبر ، والعارف والعَرُوف والعَرُوفَة : الصابر .

والعُرْفُ : ضدُّ النُّكر ، والمعروف : ضد المنكر ، يقال : أولاه عرفًا : أي معروفًا .

---

(1) الإبهاج في شرح المنهاج (ج 3 ص 193، 194) (2) إرشاد الفحول ص (244) .

والعرف والمعروف: الجود، وقيل: هو اسمُ ما تبذله وتُسْدِيه، والمعروف كالعرف.

وقوله تعالى: ﴿وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾[1] أي: مصاحبًا معروفًا، وقيل: المعروف: ما يُسْتَحسن من الأفعال. وقوله تعالى: ﴿وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا﴾[2] قال بعض المفسرين فيها: إنها أُرْسِلت بالعرف والإحسان. والعرف والعارفة والمعروف واحد: ضد النكر، وهو كلُّ ما تعرفه النفسُ وتطمئن إليه[3].

العرف- في الاصطلاح الشرعي-: ما شاع بين الناس واعتادوه من قولٍ أو عمل، وكان مستحسنًا مرغوبًا فيه، وهذا مأخوذٌ من جملة تعريفات للعلماء في ماهية العرف، أوجزناها في هذا التعريف[4].

وجاء في تعريفه: أنه ما تعارف عليه الناسُ في عاداتهم ومعاملاتهم[5].

وقال الغزالي وغيره في ذلك: العرف والعادة: ما استقر في النفوس من جهة العقول، وتلَقَّتْه الطباعُ السليمة بالقبول.

وجاء في الأشباه والنظائر لابن نجيم قوله: اعلم أن اعتبار العادةِ والعرف يُرْجَع إليه في الفقه في مسائل كثيرة، حتى جعلوا ذلك أصلًا، فقالوا في الأصول في باب ما تُتْرَك به الحقيقة: تُتْرك الحقيقةُ بدلالة الاستعمال والعادة. كذا ذكر فخر الإسلام.

وذكر الهندي في شرح المغني: العادة عبارةٌ عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المقبولة عند الطباع السليمة، وهي أنواع ثلاثة: العرفية العامة، كوضع القدم، والعرفية الخاصة، كاصطلاح كلِّ طائفةٍ مخصوصة، كالرفع للنُّحاة والعرفية الشرعية، كالصلاة والزكاة والحج[6].

---

(1) سورة (لقمان) الآية (15). (2) سورة (المرسلات) الآية (1).

(3) لسان العرب (ج 9 ص 238، 239).

(4) انظر أصول الفقه للشيخ أبي زهرة ص (273) والمدخل الفقهي العام للشيخ مصطفى الزرقا (ج 1 ص 143) من القسم الأول والوسيط في أصول الفقه للدكتور وهبه الزحيلي ص (439).

(5) المعجم الوسيط (ج 2 ص 595).

(6) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص (93) وانظر شرح المجلة للسيد سَليم رستم باز اللبناني ص (34).

وأصل العادة أو العرف قوله ﷺ : « ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن » . قال العلائي : لم أجده مرفوعًا في شيء من كتب الحديث أصلًا ولا بسند ضعيف ، بعد طول البحث وكثرة الكشف والسؤال ، وإنما هو من قول عبد الله بن مسعود موقوفًا عليه ، أخرجه أحمد في مسنده [1].

وجاء في الأشباه والنظائر للسيوطي قوله في ذلك : اعلم أن اعتبارَ العادة والعرف رُجِعَ إليه في الفقه في مسائل لا تُعَدُّ كثرة ، فمن ذلك : سِنُّ الحيض ، والبلوغ ، وأقل الحيض ، والنفاس ، والطهر ، وغالبها ، وأكثرها ، والأفعال المنافية للصلاة ، والنجاسات المعفوُّ عن قليلها ، وطول الزمان وقِصَرُه في موالاة الوضوء ، والخُطْبة ، والجمعة ، وبين الإيجاب والقبول ، والتأخير المانع من رد العيب ، وفي الشرب وسقي الدواب من الجداول والأنهار المملوكة ؛ إقامةٌ له مقامَ الإذن اللفظي .

وفي المعاطاة ، وفي عمل الصناع ، وفي صوم يوم الشك لمن له عادة ، وفي قبول القاضي الهديةَ ممن له عادة [2].

أقسام العرف

ينقسم العرف عند الأصوليين باعتبارات مختلفة إلى عدة أقسام ، نقتضب منها اثنين :

الأول : ما ينقسم من حيث سببِهِ إلى ضربين :

عرف لفظي ، ويسمى أيضًا بالعرف القولي .

عرف عملي .

والثاني : ما ينقسم من حيث مصدره إلى ثلاثة ضروب :

عرف عام .

عرف خاص .

عرف شرعي [3].

---

(1) الأشباه والنظائر للسيوطي ص (89) . (2) الأشباه والنظائر للسيوطي ص (90) .

(3) بحوث في الأدلة المختلف فيها عند الأصوليين للدكتور محمد سعيد عبد ربه ص (177) والوسيط في أصول الفقه للدكتور وهبة الزحيلي ص (439، 440) .

فتلكم خمسة ضروب للعرف نعرض لتوضيحها في هذا البيان :

الضرب الأول : العرف اللفظي (القولي) ، وهو : استعمال ألفاظٍ تعارف الناسُ إطلاقها على معنىً خاص لا ينطبق تمامًا على معناها في اللغة ، وذلك كتعارف الناس إطلاقَ لفظ «الولد» على الذكر دون الأنثى ، مع أنه في اللغة يشمل النوعين ؛ فقد قال تعالى : ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ﴾ [1] فلفظُ الولد في الآية يشمل الذكر والأنثى .

وكذلك لفظ «اللحم» لا يُطْلَق على السمك في العُرْف مع أنه في مفهومه مندرج في اللغة ، وعلى هذا إذا حَلَف لا يأكل لحمًا فأكل سمكًا فإنه لا يحنث ؛ بناءً على العرف [2].

الضرب الثاني : العرف العملي ، وهو : أن يتعارف الناسُ على أفعال أو معاملات قد تعوَّدوا عليها ، بعد إذ استحسنوها ورَغِبُوا فيها .

ومن الأمثلة على ذلك : تعارف الناس في تقسيم مهر المرأة إلى مُعَجَّلٍ ومؤجَّل ، كما لو كان المعجَّلُ ثلثي المهر كلّه أو نصفه أو ثلاثة أرباعه ؛ ليكون الباقي مؤجلًا ؛ تبعًا للعرف .

ومنه : تعارفُ الناس على البيع بالتعاطي في كثير من الأشياء ، من غير تلفظ بصيغة [3].

الضرب الثالث : العرفُ العام ، وهو : ما تعارفه الناسُ في كلِّ البلاد في زمن من الأزمان ، وذلك أن يكون هذا العرفُ شائعًا في كل الأقطار بين جميع الناس . ومثال ذلك : تعارَف الناسُ على عقد الاستصناع في كثير من الأشياء ، كتعاقدهم على صنع الألبسة ، وأدوات البيت من أثاث وفراش وأمتعة وغير ذلك ، فقد درج الناسُ على التعاقد على مثل ذلك باستساغتهم إياه ورغبتهم فيه ، فبات بذلك مشروعًا[4] على خلاف القياس ؛ للحاجة إليه مع أنه بيعٌ لمعدوم .

---

(1) سورة (النساء) الآية (11) .

(2) بحوث في الأدلة المختلف فيها عند الأصوليين ص (177، 178) والوسيط في أصول الفقه ص (442) .

(3) الأشباه والنظائر للسيوطي ص (90) .

(4) شرح المجلة ص (35) .

الضرب الرابع: العرف الخاص، وهو: الذي لم يتعارف عليه الناسُ جميعًا، وإنما تعارف عليه طائفة من الناس، فهو بذلك يختلف باختلاف البلدان والأعمال: أي أنه مخصوصٌ ببلدٍ أو إقليم أو طائفة معينة من الناس، ومثال ذلك: أن يتعارف التجارُ على إثبات الديون التي لهم على مَدِينيهم في دفاتر خاصة من غير إشهادٍ عليها، ثم يجعلون ما في هذه الدفاتر وثيقة قطعية يحتجون بها لإثبات الديون، وذلك عرفٌ خاصٌ بالتجار يتعاملون على أساسه دون غيرهم من أجل إثبات الحقوق، وهو عرف معتبر شرعًا، فقد جاء في المادة (188) من مجلة الأحكام الشرعية: البيعُ بشرطٍ متعارفٍ- وهو الشرط المرعيُّ في عرف البلدة- صحيحٌ، والشرطُ معتبرٌ. مثلًا لو باع الفروةَ على أن يَخِيط بها الظهارة، أو القُفْلَ على أن يُسَمِّرَه في الباب، أو الثوبَ على أن يُرَقِّعَه: يصح البيعُ، ويلزم على البائع الوفاءُ بهذه الشروط[1].

الضرب الخامس: العرف الشرعي، وهو: اللفظ الذي استعمله الشرعُ لمعنًى خاص، دون غيره من معانٍ، ومن أمثلة ذلك: الصلاة، فهي تعني في أصل اللغة: الدعاء، لكن الشرع استعملها على أنها: عبادةٌ مخصوصة مبدوءة بالتكبير، مختتمةٌ بالتسليم، وهي مبنية على جملة أركان وشروط.

ومنه: الصوم، فهو في أصل اللغة يعني: الإمساك مطلقًا عن كل شيء، سواءٌ في ذلك الكلامُ والطعامُ والشراب والجماع وغير ذلك. ثم اسْتُعمل في الشرع في إمساكٍ مخصوصٍ، وهو: الإمساك عن شهوةِ البطن والفرج من طلوع الشمس إلى غروبها[2].

حُجِّيَّة العرف

ذهب أكثر الفقهاء إلى اعتبار العرف، أي أنه دليلٌ من الأدلة الشرعية، وواحدٌ من الأصول التي يُعْتَدُّ بها في غير موضع النص، فإذا لم يكن ثمة نصٌّ من كتاب أو سنة، فلا جرمَ أن يكون العرفُ مصدرًا شرعيًّا يُرْكَن إليه، وهو مصدر قد اعتبره

---

(1) شرح المجلة ص (35، 88) وبحوث في الأدلة المختلف فيها عند الأصوليين ص (179).

(2) بحوث في الأدلة المختلف فيها عند الأصوليين ص (179) والمصباح المنير (ج 2 ص 377).

الشرعُ ، وجعله أصلًا من الأصول التي يَرْجع إليها المسلمون في قضاياهم ومعاملاتهم ، حتى إن الحنفية قد نصُّوا على أن العرفَ العام يُتْرَكُ القياسُ به ويَصْلُحُ مخصِّصًا للدليل الشرعي [1] ومن أمثلة ذلك : عقود الاستصناع ، والإجارة ، والسَّلَم ، والمعاطاة ، ودخول الحمام ، والشرب من السقاء ، وغير ذلك من المعاملات [2].

وقد احتج بالعرف الحنفيةُ والمالكية ، أما الشافعية والحنابلة فهم متفقون مع غيرهم في المقصود ؛ إذ يوافقونهم في الجزئيات والفروعِ التي يُسْتند فيها إلى العرف ، وإن كانوا أقلَّ من غيرهم في الاستناد إليه (العرف) ، وعلى هذا فإن الفقهاء متفقون جميعًا على اعتبار العرف ، لكنهم متفاوتون في مدى سلطانِ العرف في الأحكام ، فهو عند الحنفية والمالكية ظاهرٌ وصريح ومميز ، لكنه عند الشافعية والحنابلة أقلُّ ذيوعًا وظهورًا ، وإن كان معتبرًا عندهم في التطبيق في التفصيليات [3].

ويُستدل على حجية العرف بكل من الكتاب والسنة والمعقول :

أما الكتاب : فقوله تعالى : ﴿ خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴾ [4] والعرفُ يراد به هنا : المعروف ، وهو كلُّ خَصْلةٍ حسنة ترتضيها العقولُ وتطمئن إليها النفوس [5] وأقرب ما يكون ذلك من حقيقة العرف ، وهو في هذه الآية يراد به المعنى اللغوي ، بَيْدَ أنه يُستأنس به لاعتبار المعنى الفقهي الاصطلاحي ، ووجه ذلك أن علاقة التلازم بين المعنى اللغوي والاصطلاحي ، لا جرم أن تكون قائمةً وإن تفاوتا في ذلك .

وذلك أن العرفَ مما تنطق به رغائبُ الناس الجِبِلِّيَّةُ وحاجاتُهم المفطورة ، من غير

---

(1) رسائل ابن عابدين (ج 2 ص 116، 136) نقلاً عن الوسيط في أصول الفقه ص (442) .

(2) الأشباه والنظائر للسيوطي ص (90) والمدخل الفقهي العام (ج 1 ص 149) من القسم الأول .

(3) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص (93- 100) والأشباه والنظائر للسيوطي ص (89- 98) وبحوث في الأدلة المختلف فيها عند الأصوليين ص (182) وما بعدها وأصول الفقه لأبي زهرة ص (273) والمدخل الفقهي العام (ج 1 ص 147) من القسم الأول للشيخ الزرقا والوسيط في أصول الفقه ص (444) .

(4) سورة (الأعراف) الآية (199) .

(5) تفسير القرطبي (ج 7 ص 346) وفتح القدير للشوكاني (ج 2 ص 279) .

تكلُّفٍ في ذلك ولا تمحُّل ، فهم لا يتعارفون شيئًا في تعاملهم وعاداتهم إلا كان ذلك حصيلةَ رغبتِهم فيه واستحسانِهم له ، ولن يقف الشرعُ في وجه ذلك مخالفًا ، وإلا وقع الناسُ في الضيق والحرج ، وهذا ما لم يأذن به الله في شرعه الحكيم لقوله تعالى : ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1].

أما السنة ، فما روي موقوفًا على عبد الله بن مسعود أنه قال : « ما رآه المسلمون حَسَنًا فهو عند الله حَسَنٌ » قال عنه العلائي : هو موقوفٌ على عبد الله بن مسعود ، أخرجه أحمد في مسنده[2]. وبعض الفقهاء يرفع هذا النصَّ إلى النبي ﷺ فهم بذلك يستدلون به على أن العرف شرعٌ ، وأنه أصلٌ من الأصول المعتبرة في الشريعة ، وجملة ذلك أن ما يعتاده المسلمون من أعراف حسنة فهو عند الله مشروع ، فهو بذلك يُسْتند إليه في الاستدلال ، وليس في مخالفته إلا الضيقُ أو الحرج ، وهذا في شرع الله مرفوع .

وأما المعقول ، فوجهه أن الشريعة قد نِيطَ بها تحقق المصالح للعباد ، ومن مقتضى المصلحة للعباد أن تُرَاعَى أعرافُهم المرغوبة المطردة ، تلك الأعرافُ التي درجوا عليها واستحسنوها ورَغِبُوا فيها ، فيلزم من ذلك اعتبارُ العرف ؛ ليكون أصلًا من أصول الشريعة ودليلًا من أدلتها ، شريطةَ أن تتحقق فيه ضوابطُ معتبرةٌ نعرض لها قريبًا إن شاء الله .

وقد ورد في مجلة الأحكام الشرعية جملةُ موادَّ تتعلَّق بالعرف والعادة على أنهما معتبران ، وأنهما من الأدلة الشرعية المعتمدة فيما ليس فيه نصٌّ من كتاب ولا سنة ، ونُورِدُ هذه المواد بشيء من الشرح والتفصيل لكل واحدة :

المادة (36) : العادة مُحَكَّمة .

يعني أن العادةَ عامةً كانت أو خاصةً تُجْعَل حكمًا لإثبات حكم شرعي ، ومما يتفرَّع عليها أنه إذا باع حمارًا ولم يَذْكُر وقتَ البيع دخولَ البَرْذَعَة والإِكَاف أو عَدَمَه ، فيُرْجَع في ذلك إلى العرف والعادة .

ومنه : إذا استأجر حمَّالًا لنقل شيء من السوق إلى بيته ، فيُعْتبر في حَمْلِه إلى

---

(1) سورة (الحج) الآية (78).

(2) انظر الأشباه والنظائر للسيوطي ص (89) .

داخل الباب العرفُ والعادة ، وغير ذلك من الأمثلة .

وإنما تجعل العادةُ حكمًا في الأمور التي لا نصَّ فيها ، ولهذا حيث لم يَرِدْ نصٌّ بأخذِ وإعطاءِ الزيتون والزيت ونحوهما كَيْلًا أو وزنًا ، فيُرْجع لدى الحاجة إلى عرف الناس ، وأما فيما ورد النصُّ فيه فلا عبرةَ للعادة ؛ لأنه- على رواية الإمام الأعظم ومحمد وروايةٍ عن الإمام أبي يوسف- إذا تعارضَ العرفُ والنصُّ يُعْتبر النص . ولهذا قال في التنوير وغيره : وما نصَّ الشارعُ على كونه ، كَيْلِيًّا كَبُرٍّ وشعير وتمر وملح ، أو وَزْنِيًّا ، كذهب وفضة : فهو كذلك لا يتغيَّر أبدًا ؛ لأن النص أقوى من العرف [1] .

المادة (37) : استعمال الناس حُجَّةٌ يجب العملُ بها .

وهذه المادة من تفرعات المادة السابقة ، ومنه : ما لو استعان برجلٍ في سوقٍ لبَيْعِ متاعه ، وبَعْدَ البيع طالبه الرجلُ بأجرته ، فيُنظر إلى تعامل أهل السوق ، فإن كانت العادةُ أن يُعْمَل مثلُ هذا العمل بالأجرة ، فله أجْرُ مثله، وإلا فلا . ومنه : صحةُ وَقْفِ المنقول إذا كان متعارفًا في المحل، كوقف الكتب والنقود في زماننا[2].

المادة (38) : الممتنع عادةً كالممتنع حقيقةً :

وبيان ذلك أن الامتناعَ إما حقيقي وإما عادي ، فالأول : امتناعُ الشيء ضرورةً لمخالفته للعقل ، كإقراره لمن كان أكبرَ منه سِنًّا أنه ابْنُه . أما الثاني : فهو امتناعُ الشيء بحكم العادة فقط ، وكلاهما سيان ، فالممتنع عادةً كالممتنع حقيقة . وعلى هذا لو ادَّعى رجلٌ معروف بالفقر بمبالغ جسيمة على آخر ، أنه أقْرَضَه إياها دَفْعَةً واحدة، حالَ كونه لم يَرِثْ ولم يُصِبْ مالًا بوجه آخر : فلا تُسْمَع دعواه ؛ لأنها مما يمتنع عادة ، فهي كالممتنع حقيقة [3].

المادة (39) : لا يُنْكَر تغيُّرُ الأحكام بتغيُّر الأزمان :

والمراد بذلك أن الأحكام المبنية على العرف والعادة- لا على النصِّ والدليل-

---

(1) شرح المجلة ص (34) .
(2) شرح المجلة ص (35) .
(3) شرح المجلة ص (36) .

تتبدَّل مع تبدُّل العرف والعوائد التي بُنِيَتْ عليها ، فقد كان عند الفقهاء المتقدمين إذا أحد اشترى دارًا ورأى أحدَ بيوتها فقد سقطَ خيارُ رؤيته ؛ وذلك لأن حجراتِ الدُّورِ في عهدهم كانت تُبْنى على نمطٍ واحد ، فلما تبدَّلت الأعصارُ وصارت بيوتُ المنازل تُبنى على نَسَقٍ مختلف بالشكلِ والقدر ، صار لابد من رؤية حجرات الدار كلِّها ؛ كي يسقطَ خيارُ الرؤية .

وكذلك بمقتضى المادة (569) من المجلة لا يجب على الغاصب ضمانُ منافع المغصوب ، ولكن لما نظر الفقهاءُ طَمَعَ الناسِ بمال الوقف واليتيم أفْتَوْا بالضمان في منافعهما ؛ صيانةً لأموال الأوقاف واليتامى [1] .

المادة (40) : الحقيقة تُتْرَك بدلالة العادة :

ويتفرع على هذه المادة أنه لو قال الرجل لخادمه : أشعلِ الفَنارَ ، كان عليه أن يشعل الشمعة التي في الفنار ، ولو أشعله فاحترق ضمن ؛ لأن مفهومَ كلامِ الآمر- بحسب العرفِ - إشعال الشمعة لا الفنار ؛ إذ غرضُ الآمر إشعالُها لا إشعاله .

ومنها : أن الفقيه لا يُطْلَق عند الفقهاء إلا على المجتهد ، وهو الذي يستخرج الأحكام من دلائلها ، وإطلاقُه على المقلِّدِ الحافظ للمسائل مجازٌ ، ولكن لو أوقف رجلٌ مالَه أو أوصى به للفقهاء يدخل فيهم المقلِّدُ ؛ لأن لفظ الفقيه يطلق عليه عرفًا ، فينصرف كلامُ الواقف أو الموصي إلى ما هو المتعارفُ في زمنه ؛ لأنه حقيقةُ كلامه العرفيةُ ، فتُتْرَك به الحقيقة الأصلية [2] .

المادة (41) : إنما تُعْتَبر العادةُ إذا اطَّرَدَتْ أو غَلَبَت :

فإذا استأجر خياطًا ، كانت الإبرة والخيط على الخياط ؛ عملًا بالعرف ، وفي استئجار الكاتب ، القلمُ والحِبْرُ عليه ، وعَلَفُ الدابة على المؤجِّر ، حتى لو تركها المستأجرُ بدون طعام فهلكت جوعًا ، لا ضمان عليه ، ولو شرطا علفَ الدابة على المستأجر ، فَسَدَتِ الإجارةُ ، بخلاف استئجار الظِّئْرِ [3] بطعامها وكسوتها ، فإنه جائز للعرف[4] .

---

(1) شرح المجلة ص (36) . (2) شرح المجلة ص (36) .

(3) الظِّئْرُ : الناقةُ تعطف على ولد غيرها ، ومنه قيل للمرأة الأجنبية تحضن ولدَ غيرها : «ظئر» ، وللرجل الحاضن : «ظئر» أيضاً . والجمع أظْآر . انظر المصباح المنير (ج 2 ص 36) .

(4) شرح المجلة ص (37) والأشباه والنظائر لابن نجيم ص (95) .

المادة (42) : العِبْرةُ للغالب الشائع ، لا للنادر :

وهذه المادة والتي قبلها عبارةٌ عن شروط العادة التي تُجْعل حكمًا لإثبات حكم شرعي ، فمن شروطها أن تكون غالبةً مطردة ، ولهذا قدَّر الفقهاءُ سِنَّ البلوغ بالسنة الخامسة عشرة ؛ لأنها السِّنُّ الذي يبلغ الأولادُ فيه غالبًا ، فمن خرج منهم عن هذه القاعدة كان نادرًا لا يُعْتَدُّ به .

ولهذا أيضًا قدَّروا مدةَ الحضانة بسَبْع سنين للصغير ، وتسع سنين للصغيرة ؛ لأنهم صرَّحوا بتَرْكِ الغلام عند أمه حتى يستغنى عنها بأن يأكل ويشرب ويستنجي وحده ، وبترك الصغيرة عند أمها حتى تصير مشتهاةً ، وحيث إن ذلك يتفاوت بالنظر إلى الأولاد والزمان والمكان ، فقد عيَّنوا مدةً هي الأصحُّ في الغالب- وهي سبع سنين للصغير وتسع للصغيرة كما تقدم ، وبه يُفْتَى كما في مجمع الأنهر وغيره ؛ لأنه غالبًا تصير الابنةُ مشتهاةً والصغيرُ قادرًا على مفارقة أمِّه عند بلوغهما هذين العمرين ، ومن شذ عن هذه القاعدة كان نادرًا لا عبرة له ؛ لأن العبرة للغالب الشائع لا للنادر .

ومن شروط العادة أيضًا أن تكون جاريةً قبل وقوع الحادثة ، فالعرفُ الطارئ بعد وقوعها لا عبرة له[1] .

المادة (43) : المعروف عرفًا كالمشروط شرطًا :

ويتفرع على هذه المادة مسائل :

منها : لو دفع ابْنَه إلى حائكٍ ليتعلم النسجَ ، ولم يُشْترط الأجْرُ على أحدهما ، فلما تعلَّم العملَ طلب الأستاذُ الأجْرَ من الأب ، والأبُ من الأستاذ ، فإنه ينظر إلى عرف أهل تلك البلدة ، فإن كان العرفُ يَشْهَد للأستاذ ؛ يُحْكَم له بأجرِ مثلِ تعليم ذلك العمل على الأب، وإن كان العرفُ يشهد للأب ، فبأجرِ مثل الولد على الأستاذ.

ومنها : لو دفع ثوبَه إلى خياطٍ ليخيطه ، أو إلى صَبَّاغ ليَصْبُغَه ، ولم يُعيِّن له

---

(1) شرح المجلة ص (37) وانظر الأشباه والنظائر للسيوطي ص (90) .

أجرةً ؛ فإن كان العاملُ ممن يعمل بالأجرة ، استحق أجْرَ المثل ، وإلا فلا ومثل ذلك النزول في الخان ، والدخول إلى الحمام ، واستعمال الماء المعدِّ للاستغلال ، أي أنه يجب فيها أجْرُ المثل إذا لم تُشْترط الأجرةُ .

ومنها : أن أكثرَ أهل السوق إذا استأجروا حارسًا وكَرِهَ الباقون ، فإن الأجرة تؤخذ من الكل .

ومنها : إذا دفع السِّمْسارُ الثمنَ للبائع من ماله ، كان له أن يَرجِع به على المشتري ؛ لأنه جرت العادةُ أن السمسارَ يدفعه من ماله حتى يرجع على المشتري ، فصار كما لو أحاله البائعُ على المشتري نصًّا ، ولو عجز السمسارُ عن أخذ الثمن من المشتري لإفلاسه ، له أن يسترده من الآخذ ، استحسانًا [1] .

المادة (44) : المعروف بين التجار كالمشروط بينهم :

ومثال ذلك : ما لو اشترى شيئًا من السوق بثمنٍ معلومٍ ، ولم يُصَرِّحا بحلول ولا تأجيل ، وكان المتعارفُ فيما بينهم أن البائع يأخذ كُلَّ جمعةٍ أو كل شهر جميعَ الثمن أو بعضًا معينًا منه : انصرف إليه بلا بيان ؛ لأنه حيث كان ذلك متعارفًا عند التجار ، فصار كأنهما قد اتفقا عليه كذلك[2] .

المادة (45) : التعيين بالعرف كالتعيين بالنص :

فلو استأجر حجرةً في دارِ إجارةٍ مطلقة ، لم يُقَيِّدها بنوع من الأنواع : كان له أن يسكنها ويَضَعَ فيها أمتعتَه ، وليس له استعمالُها بما يخالف العادة ، كأن يشتغل فيها بصنعةِ الحِدَادة ونحوها ؛ لأن التعيين بالعرف كالتعيين بالنص ، وكذا ليس للوكيل بالبيع – ولو كانت وكالتُه مطلقةً– أن يبيع نَسِيئةً إلى أجَلٍ بعيدٍ غير مألوف بين الناس ، ولو لم يَنْهَهُ الموكِّلُ عن ذلك ، كما ليس له أن يبيع نصفَ المال الذي في تبعيضه ضررٌ ؛ لأن العرف يقتضي البيعَ إلى أجَلٍ مألوف ، كما يقتضي خُلُوَّه من ضررٍ يلحق الموكِّلَ ، كضرر الشركة في صورة بيع البعض [3] .

---

(1) شرح المجلة ص (38) .

(2) شرح المجلة ص (38) .

(3) شرح المجلة ص (38) .

شروط اعتبار العرف

ثمة شروط يجب تحققها في العرف ؛ كيما يكون معتبرًا ، وأيما انخرامٍ في واحد من هذه الشروط يفقد العرفُ أهميتَه واعتباره ، وتلكم هي الشروط :

الشرط الأول : أن لا يخالف العرفُ نصًّا من نصوص الشريعة ، فإن كان مخالفًا فلا جرمَ أن يكون مردودًا ، وأن لا يكون موضعَ اعتبار ، فإنما يتقرر العرفُ الصحيح الذي لا يخالف شرعًا ، أما العرفُ المخالف للشرع فهو فاسدٌ لا يمكن الاعترافُ به أو اعتباره ، وذلك كتعارف الناس في كثير من البلدان والبيئات والأوساط شُرْبَ الخمور ، وأكلَ الربا ، وغير ذلك من وجوه الحرام مثل خروج النساء أمام الأجانب كاسياتٍ عاريات ، وكذلك اختلاطُ الرجال بالنساء على نحوٍ مَشِينٍ ومبتذلٍ ومن غير تصوُّنٍ ولا تحفُّظٍ ولا ضابط ، فتلكم أعرافٌ فاسدة يُندِّد بها الإسلام وتحظرها الشريعة[1]

الشرط الثاني : أن يكون العرفُ مُطَّردًا ، والاطراد في اللغة : التتابع ، اطَّرد الأمر اطرادًا : اتبع بعضُه بعضًا ، والمراد به هنا : كونُ العمل بالعرف جاريًا في جميع الحوادث .

أو يكون العرف غالبًا ، ويراد بالغلبة : كون العمل بالعرف جاريًا في معظم الحوادث ، وليس بالضرورة أن يجري فيها جميعًا .[2]

قال السيوطي في الأشباه : إنما تُعتبر العادةُ إذا اطَّردت ، فإن اضطربت فلا ، وإن تعارضت الظُّنونُ في اعتبارها فخلاف ، وفي ذلك فروع :

منها : باع شيئًا بدراهم وأطلق ، نُزِّل على النقد الغالب ، فلو اضطربت العادةُ في البلد ، وجب البيان ، وإلا يبطل البيعُ .

ومنها : غلبت المعاملةُ بجنس من العُرُوض أو نوعٍ منه ، انصرف الثمنُ إليه عند الإطلاق في الأصح كالنقد .

ومنها : استأجر للخياطة والنَّسْخ والكَحْل ، فالخيطُ والحِبْرُ والكُحْل على مَنْ ؟

---

(1) أصول الفقه للشيخ أبي زهرة ص (273) والوسيط في أصول الفقه ص (441) وبحوث في الأدلة المختلف فيها عند الأصوليين ص (186) .

(2) الوسيط في أصول الفقه ص (442) وبحوث في الأدلة المختلف فيها عند الأصوليين ص (185) والأشباه والنظائر للسيوطي ص (92) والأشباه والنظائر لابن نجيم ص (94) .

خلاف ، صحّح الرافعي في الشرح الرجوع فيه إلى العادة ؛ فإن اضطربت وجب البيانُ ، وإلا فتبطل الإجارة [1].

وقال ابن نجيم في الأشباه أيضًا : إنما تُعْتبر العادةُ إذا اطّردت أو غلبت ، ولذا قالوا في البيع : لو باع بدراهم أو دنانير ، وكانا في بلد اختلف فيه النقودُ مع الاختلاف في المالية والرّوَاج : انصرف البيعُ إلى الأغلب . قال في الهداية : لأنه هو المتعارفُ فينصرف المطلقُ إليه .

ومنها : لو باع التاجرُ في السوق شيئًا بثمن ولم يُصَرّحا بحلول ولا تأجيل ، وكان المتعارفُ فيما بينهم أن البائعَ يأخذ كلَّ جمعةٍ قَدْرًا معلومًا : انصرف إليه بلا بيان ، قالوا : لأن المعروف كالمشروط .

ومنها : في استئجار الكاتب ، قالوا : الحِبْرُ عليه والأقلامِ ، والخياط ، قالوا ، الخيط والإبرة عليه ، عملًا بالعرف ، وينبغي أن يكون الكُحْلُ على الكحّال للعرف [2] .

الشرط الثالث : أن يكون العرف سابقًا على التصرف ، فإن كان متأخرًا عنه لم يُعْتبر ، سواء في ذلك العرفُ العملي أو القولي [3] .

قال ابن نجيم في الأشباه : العرفُ الذي تُحْمل عليه الألفاظُ إنما هو المقارِنُ السابقُ دون المتأخر ، ولذا قالوا : لا عبرةَ بالعرف الطارئ فلذا اعْتُبر العرفُ في المعاملات ولم يُعْتبر في التعليق ، فيبقى على عمومه ولا يُخصِّصه العرف [4] .

الشرط الرابع : أن لا يعارضه تصريحٌ مخالِفٌ ، فإن صرّح المتعاقدان بما يدل على خلاف العرف ، بطل العرفُ ، ولزم العملُ بما صَرّحَا به .

قال العز بن عبد السلام في هذا الشأن : كلُّ ما يثبت في العرف ، إذا صرّح المتعاقدان بخلافه بما يوافق مقصودَ العقد : صح [5] .

---

(1) الأشباه والنظائر للسيوطي ص (92) .

(2) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص (94، 95) .

(3) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص (101) وبحوث في الأدلة المختلف فيها عند الأصوليين ص (186) .

(4) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص (101) .

(5) بحوث في الأدلة المختلف فيها عند الأصوليين نقلاً عن قواعد الأحكام (ج 2 ص 186) .



الباب الثالث

الدلالات

يقسم اللفظ من حيث مدلولُه إلى عدة اعتبارات :

الاعتبار الأول : أقسام اللفظ من حيث الدلالة على المعنى ..

وهو من هذا الاعتبار أربعة أقسام عند الحنفية :

أولًا : عبارة النص ، وهي ما سِيق الكلامُ لأجله ، أو هي : دلالة اللفظ على المعنى ، سواء كان مقصودًا أصليًا أو غير أصلي . وذلك أن اللفظ ربما سيق للدلالة على معنى فيسمى مقصودًا أصليًا ، كقوله تعالى : ﴿ فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَـٰثَ وَرُبَـٰعَ ﴾[1] فقد قَصَر في هذه الآية عددَ الزوجات على أربع ، على أنه يفهم من هذه العبارة معنىً آخرُ لم يُسَقِ اللفظُ من أجله فهو بذلك مقصودٌ غير أصلي ، وهذا المعنى هو إباحة النكاح ، وعلى هذا فكلا المعنيين وهما قصرُ عددِ الزوجات على أربع وإباحةُ النكاح قد فُهِمَ من عبارة النص ، لكن المعنى الأول (قصر العدد على أربع) هو الذي سِيق اللفظُ من أجله ، أما الثاني فلم يُسَقِ اللفظُ من أجله .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟ ﴾[2] فقد دل على معنيين كلاهما بالعبارة .

أحدهما : التفرقة بين البيع والربا ، وهذا هو القصد الأول .

ثانيهما : بيان حِلِّ البيع ، وهو مقصودٌ تبعيّ

أي أن عبارة النص مَسُوقةٌ لتحريم الربا وإباحة البيع لكن الأول هو المقصود الأصلي. وجملة القول في ذلك أن الثابت بالعبارة ما كان السياقُ لأجله ، ويُعْلَم قبل

---

(1) سورة (النساء) الآية (3) .

(2) سورة (البقرة) الآية (275) .

التأمُّل أن ظاهر النص متناولٌ له [1].

ثانيًا : إشارة النص وهي : دلالةُ اللفظ على غير ما قُصِدَ له أصلًا ، والثابت بالإشارة ما لم يكن السياق لأجله لكنه يعلم بالتأمل في معنى اللفظ من غير زيادة فيه ولا نقصان ، وبه تتم البلاغة ويظهر الإعجاز ونظير ذلك من المحسوس أن ينظر الإنسان إلى شخص هو مقبل عليه ويدرك آخرين بلحظات بصره يمنة ويسرة وإن كان قصده رؤية المقبل إليه فقط ، وهذا المعنى يتطلب تأملًا لإدراكه ، وهو تأمُّلٌ من حيث مداه يتناسب والمعنى المراد إدراكُه من حيث وضوحه أو غموضه .

ومثال ذلك قوله تعالى : ﴿ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾[2] فقد أفاد هذا النصُّ بعبارته أن نفقةَ المولود على والده ، وكذا نفقة الوالدات المرضعات إذا كنَّ مطلقاتٍ على الأب ، وهذه عبارة النص ، لكن النص أفاد بإشارته أن الولدَ من حيث النسب تابعٌ لأبيه لا لأمه ، وأفاد بالإشارة أيضًا أن مالَ الولد بالنسبة للأب فيه شبهةُ الملك ، فلو أخذه الأبُ لا يكون سارقًا .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ فَوَٰحِدَةً ﴾ [3] وهذا النص يفيد بعبارته أن الرجل لا يَحِلُّ له ديانةً الزواجُ بأكثر من واحدة إن كان يعلم أنه لا يعدل بين زوجاته ، ويفيد بالإشارة أن العدل مع الزوجة أو الزوجات واجبٌ ، وأيما ظلم للزوجة أو الزوجات حرام .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ ﴾ [4]

وهذه الآية قد سيقت لإباحة الوقاعِ في ليالي الصيام ، وهذه عبارة النص لكنه يفيد بالإشارة أنه يجوز لكل من الزوجين أن يصبح جُنُبًا في الصيام ، وذلك لأن العبارة تدل على جواز الوقاع في آخر لحظةٍ من الليل ، وذلك يقتضي أن يَطْلُعَ الفجرُ عليه وهو جنبٌ ؛ إذ يضيق الوقتُ في هذه الفترة عن الاغتسال .

---

(1) أصول الفقه للخضري ص (119، 120) وأصول الفقه للشيخ أبي زهرة ص (139، 140) وأصول الشاشي ص (68) وأصول السرخسي (ج 1 ص 236) .

(2) سورة (البقرة) الآية (233) .

(3) سورة (النساء) الآية (3) .

(4) سورة (البقرة) الآية (187) .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ وَلۡيَكۡتُب بَّيۡنَكُمۡ كَاتِبُۢ بِٱلۡعَدۡلِۚ وَلَا يَأۡبَ كَاتِبٌ أَن يَكۡتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُۚ فَلۡيَكۡتُبۡ وَلۡيُمۡلِلِ ٱلَّذِي عَلَيۡهِ ٱلۡحَقُّ وَلۡيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ وَلَا يَبۡخَسۡ مِنۡهُ شَيۡـٔٗاۚ ﴾[1] وهذا اللفظ يفيد بعبارته الصريحةِ أنه يجب أن يكون المكتوبُ صحيحًا ومطابقًا لما يُريده المُملي وهو الذي عليه الحق ، ويدل بطريق الإشارة أيضا أن المكتوب حُجَّةٌ على المُملي ، فليس له بعد ذلك أن ينكر ما حواه هذا الكتاب .

إلى غير ذلك من النصوص التي تفيد بإشارتها معاني منطقيةً تترتَّب على مدلولات العبارات النَّصِّية ، على أن إشارات النصوص إنما تقتضي قدرًا كافيًا من التأمل لإدراكها أو الوقوف عليها ، فهي لا يفهمها إلا ذو علم ، لكن مدلولات العبارة قد يفهمها العالِمُ وغير العالم[2]

ثالثًا : دلالة النص يعني : دلالته على ثبوت حكم المنطوق للمسكوت عنه وذلك إذا كانت عبارةُ النص تَدُلُّ على الحكم في واقعة ثم يُفْهَم منها هذا الحكمُ في واقعةٍ أخرى ؛ لتحقُّق موجب الحكم فيها ، يستوي في ذلك ما لو كان ما سكت عنه أولى بالحكم مما ذُكِرَ أو مساويًا له ، ويُسمَّى مفهومَ الموافقة ، ويسمى أيضًا دلالة الأَوْلَى ، ويسميه بعضُ الأصوليين القياس الجَلِيّ .

ومثال ذلك قوله تعالى : ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفّٖ وَلَا تَنۡهَرۡهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوۡلٗا كَرِيمٗا ﴾[3] وهذا النصُّ يفيد بعبارته النهي عن التأفف ، وهو أن يقول الولد للوالدين : « أف » فمن الأولى أن يُحَرَّم ما هو أشدُّ من ذلك وأنكى ، كالضرب والشتم ونحو ذلك من وجوه الأذى ؛ لأن كلمة « أف » هي أدنى مراتب الإساءة ، فلا جَرَمَ أن يكون النهيُ عما هو أشدُّ وأنكى أَوْلى .

ومثاله أيضًا قوله تعالى : ﴿ وَمَن قَتَلَ مُؤۡمِنًا خَطَـٔٗا فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ وَدِيَةٞ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦٓ ﴾[4] وهذا النص يدل بعبارته على وجوب العتق في القتل الخطأ ،

---

(1) سورة (البقرة) الآية (282) .

(2) أصول السرخسي (ج 1 ص 236) وأصول الفقه للخضري ص (120، 121) وأصول الفقه للشيخ أبي زهرة (140) .

(3) سورة (الإسراء) الآية (24) .

(4) سورة (النساء) الآية (92) .

ويفيد بدلالته وجوبَ عتقِ رقبةٍ مؤمنة في القتل العمد ، وهو قول الشافعية ووجه ذلك عندهم أنه إذا كان العتقُ في القتل الخطأ واجبًا ، فهو في القتل العمد أوجبُ ، لأن فداحةَ الجريمة في العمد أكبرُ منها في الخطأ ، وإذ نقص عددُ المؤمنين بقتل العمد واحدًا فقد وجب إحياءُ نفسٍ بدلَ القتيل بالعتق .[1] .

قال السرخسي في ذلك : الثابتُ بدلالة النصِّ هو ما ثبت بمعنى النظم لغةً لا استنباطًا بالرأي ، لأن النظم صورةٌ معلومة، ومعنىً هو المقصود به ، فالألفاظُ مطلوبةٌ للمعاني ، وثبوتُ الحكم بالمعنى المطلوب باللفظ بمنزلة الضرب ، له صورة معلومة ومعنى هو المطلوب به وهو الإسلام ، ثم ثبوتُ الحكم بوجود الموجب له ، فكما أن في المسمَّى الخاصِّ ثبوتَ الحكم باعتبار المعنى المعلوم بالنظم لغةً، فكذلك في المسمى الخاص الذي هو غيرُ منصوصٍ عليه يثبت الحكمُ بذلك المعنى ، ويُسمَّى ذلك دلالة النص. فمن حيث إن الحكم غيرُ ثابتٍ فيه بتناول صورةِ النص إياه لم يكن ثابتًا بعبارة النص، ومن حيث إنه ثابتٌ بالمعنى المعلوم بالنص لغةً، كان دلالةَ النص ولم يكن قياسًا. فالقياس: معنىً يستنبطه بالرأي مما ظهر له أثرٌ في الشرع؛ ليتعدَّى به الحكمُ إلى مالا نصَّ فيه، لا استنباط باعتبار معنى النظم لغة، كما في قوله ﷺ: «الحنطة بالحنطة مِثلٌ بمثل»[2]. جعلنا العلةَ هي الكيلَ والوزن بالرأي، فإن ذلك لا تتناوله صورةُ النظم ولا معناها لغة، ولهذا اختص العلماءُ بمعرفة الاستنباط بالرأي، ويشترك في معرفة دلالة النص كلُّ مَنْ له بصرٌ في معنى الكلام لغةً، فقيها أو غير فقيه[3].

رابعًا : اقتضاء النص ، وهو : دلالةُ اللفظ على مسكوتٍ عنه لا يستقيم الكلامُ إلا بتقديره .

ومثال ذلك قوله تعالى : ﴿ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ﴾[4] وهذا يفيد بعبارته أنَّ مَنْ يعفو عن الجاني له أن يتبع المعفوَّ عنه (الجاني) بإحسان ، ومثل هذا القول يقتضي أن يكون ثمة مالٌ للعافي يطالب به

(1) المجموع (ج 19 ص 57) وانظر أصول الفقه للخضري ص (121) وأصول السرخسي (ج 1 ص 241) وأصول الفقه لأبي زهرة ص (141، 142) .

(2) رواه مسلم في صحيحه برقم (1588)، والنسائي (4559) وابن ماجة (2255) .

(3) أصول السرخسي (ج 1 ص 241) .

(4) سورة (البقرة) الآية (178) .

المعفوَّ عنه (الجاني) ، فالأمر بالاتباع يقتضي أن يكون العَفْوُ في مقابل مالٍ مساوٍ للدِّيَةِ أو دونها بعد أن عفا عن حقِّه في القتل ، ذلك أن الاتباع بإحسانٍ لا يستقيم فيه المعنى إلا إذا قُدِّر أن للعافي الحقَّ في طلب المال ، ويدل على هذا الحق قولُ النبي ﷺ : « مَن قُتِلَ له قتيلٌ فله أن يَقْتُلَ ، أو يَعْفُوَ ، أو يأخذَ الدِّية »[1].

وكذلك قوله ﷺ : « مَن قُتِل له قتيلٌ فهو بخير النظرين : إما أن يُودَى ، أو يُقَادَ »[2].

ومن أمثلة الاقتضاء أيضًا قوله ﷺ : « رُفِع عن أمتي الخطأ ، والنسيان ، وما اسْتُكْرِهوا عليه »[3] والرفع في هذا النصِّ واقعٌ على كلٍّ من الخطأ والنسيان والاستكراه ، ولا يخفى أن رَفْعَ واحدٍ من هذه لم يَقَعْ ، فإن كلًّا من الخطأ والنسيان والاستكراه حاصلٌ ، فيلزم لصدق النصِّ تقديرُ محذوفٍ وهو كلمة « حُكم » فيكون المعنى : رُفِعَ عن أمتي حكمُ الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه .

وكذلك قوله ﷺ : « كلُّ المسلم على المسلم حرامٌ : دَمُه ، ومالُه ، وعِرْضُه »[4] والتحريم في هذا النص ليس واقعًا على ذاتِ المسلم ، ولا ذاتِ دَمِه أو ماله أو عرضه ، وإنما هو واقعٌ على الاعتداء على المسلم في نفسه أو ماله أو عرضه ، وبذلك لابُدَّ من تقدير محذوفٍ ؛ ليستقيم المعنى، والمحذوف المقدَّر هو كلمة «الاعتداء».

إلى غير ذلك من النصوص التي لا يستقيم فيها المعنى إلا بتقدير محذوفٍ تقتضيه صحةُ الكلام[5] قال السرخسي في ذلك : المُقْتَضَى هو : عبارة عن زيادةٍ على المنصوص عليه يُشْترط تقديمُه ؛ ليصير المنظومُ مفيدًا أو مُوجِبًا للحكم ، وبدونه

---

(1) الحديث رواه البخاري في صحيحه ، كتاب «الديات» برقم (6880)، ورواه مسلم برقم (1355)، والترمذي عن أبي هريرة (1405). ورواه الترمذي أيضًا عن أبي شريح الكعبي برقم (1406) .

(2) رواه أبو داود عن أبي هريرة (ج 4 ص 172) .

(3) رواه ابن ماجة في سننه برقم (2043). بإسناده عن أبي ذر الغفاري مرفوعًا بلفظ «إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» ورواه برقم (2045) عن ابن عباس مرفوعًا بلفظ «إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » .

(4) رواه ابن ماجه عن أبي هريرة (ج 2 ص 1298) .

(5) أصول الفقه للخضري ص (121) وأصول الفقه لأبي زهرة ص (143، 144) .

لا يمكن إعمالُ المنظوم ، فكان المقتضى مع الحكم مضافَيْن إلى النص ثابتين به ، فعرفنا أن الثابتَ بطريق الاقتضاء بمنزلة الثابت بدلالة النص ، لا بمنزلة الثابت بطريقِ القياس ، إلا عند المعارضةِ الثابتُ بدلالة النص أقوى ؛ لأن النص يوجبه باعتبار المعنى لغة ، والمقتضى ليس من موجباته لغةً ، وإنما ثبت شرعًا للحاجة إلى إثبات الحكم به ، ولا عموم للمقتضى عندنا [1] .

تقسيم الجمهور لدلالة اللفظ

قسّم الجمهور دلالة اللفظ قسمين هما : دلالة المنطوق ، ودلالة المفهوم .

وبيان ذلك أن الدليل الشرعي إما أن يكون منقولًا ، وإما أن يكون معقولًا ، وإما أن يكون ثابتًا بهما .

فالمنقول : الكتاب والسنة ، ودلالتهما إما من منطوقِ اللفظ ، أو من غير منطوقه .

فإن كان من الأولِ سُمّي منطوقًا ، كفَهْم وجوبِ الزكاة في السائمة من الحديث « في سائمة الغنمِ الزكاةُ »[2] وكتحريم التَّأْفِيف من قوله تعالى : ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾[3] .

وإن كان من الثاني سُمّي مفهومًا ، وذلك كفهم عدم وجوب الزكاة في المعلوفة من الحديث المذكور آنفًا ، وكذلك تحريم الضرب من الآية .

أما المعقول : فهو القياس ؛ لأنه يُستفاد بواسطة النظر العقلي .

إذا ثبت ذلك نقول المنطوق هو : ما دلَّ عليه اللفظُ في محلِّ النطق ، أما المفهوم فهو : ما دلَّ عليه اللفظُ لا في محلِّ النطق [4] .

قال الشوكاني في حدهما :

المنطوق : ما دلَّ عليه اللفظُ في محل النطق ، أي يكون حكمًا للمذكور

---

(1) أصول السرخسي (ج 1 ص 248) .

(2) رواه البخاري (ج 3 ص 253) .

(3) سورة (الإسراء) الآية (23) .

(4) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص (271) .

وحالًا من أحواله، والمفهوم : ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ، أي يكون حكمًا لغير المذكور وحالًا من أحواله [1] .

والحاصل أن الألفاظَ قوالبُ للمعاني المستفادة منها ، فتارةً تُستفاد منها من جهة النطق تصريحًا ، وتارة من جهته تلويحًا ، فالأول : المنطوق ، والثاني : المفهوم .

والمنطوق ينقسم إلى قسمين :

صريح : إن دلَّ عليه اللفظُ بالمطابقة أو التضمُّن .

وغير صريح : إن دلَّ عليه بالالتزام .

وغير الصريح ينقسم إلى : دلالة اقتضاء ، وإيماء ، وإشارة :

ودلالة الاقتضاء هي : إذا توقَّف الصدقُ أوالصحة العقلية أو الشرعية عليه ، مع كون ذلك مقصود التكلم .

ودلالة الإيماء : أن يقترن اللفظُ بحكم لو لم يكن للتعليل لكان بعيدًا ، وهذا مبينٌ في القياس .

ودلالة الإشارة : حيث لا يكون الحكم مقصودًا للمتكلم [2] .

والمفهوم ينقسم إلى : مفهوم موافقة ، ومفهوم مخالفة .

ومفهوم الموافقة : حيث يكون المسكوتُ عنه موافقًا للملفوظ به ، فإن كان أولى بالحكم من المنطوق به فيسمى فحوى الخطاب ، وإن كان مساويًا له فيُسمَّى لحنَ الخطاب .

وحكي في الفرق بين فحوى الخطاب ، ولحن الخطاب بأن ثمة وجهين في ذلك :

أحدهما : أن الفحوى ما نَبَّه عليه اللفظ ، واللحن ما لاح في اللفظ .

ثانيهما : أن الفحوى ما دلَّ على ما هو أقوى منه ، واللحن ما دلَّ على مثله.

(1) إرشاد الفحول ص (178) . وانظر حاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 306) وما بعدها .

(2) إرشاد الفحول ص (178) وانظر الإبهاج في شرح المنهاج (ج 1 ص 366) وما بعدها .

وقيل غير ذلك[1] .

قال الآمدي في الإحكام : المفهوم : ما فُهِم من اللفظ في غير محل النطق . والمنطوق : وإن كان مفهومًا من اللفظ غيرَ أنه لما كان مفهومًا من دلالة اللفظ نطقًا خُصَّ باسم المنطوق ، وبقى ما عداه مُعرَّفًا بالمعنى العام المشترك ؛ تمييزًا بين الأمرين .

وإذا عُرِف معنى المفهوم ، فهو ينقسم إلى ما يسمى مفهوم الموافقة ، وإلى ما يسمى مفهوم المخالفة[2] .

أما مفهوم الموافقة : فما يكون مدلولُ اللفظ في محل السكوت موافقًا لمدلوله في محل النطق ، ويسمى أيضًا فحوى الخطاب ولحن الخطاب ، والمراد به في معنى الخطاب .

ومنه قوله تعالى : ﴿ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ ﴾[3] أي : في معناه ، وقد يطلق اللحنُ ويراد به اللغة ، ومنه يقال : « لحن فلانٌ بلحنه » إذا تكلم بلغته ، وقد يطلق ويراد به الفطنة ، ومنه قوله ﷺ : « ولعل بعضكم ألْحَنُ بحُجَّته من بعض »[4] أي : أفطن ، وقد يطلق ويراد به الخروج عن ناحية الصواب ، ويدخل فيه إزالة الإعراب عن جهة الصواب .

ومثاله : تحريمُ شتم الوالدين وضربُهما من دلالة قوله تعالى : ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾[5] فإن الحكمَ المفهومَ من اللفظ في محل السكوت موافقٌ للحكم المفهوم في محل النطق ، وكذلك دلالة قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا ﴾[6] على تحريم إتلاف أموالهم ، وكذلك دلالة قولِهِ تعالى : ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾[7] على المقابلة فيما زاد على ذلك ، وكدلالة قوله تعالى ﴿ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ

(1) إرشاد الفحول ص (178) وانظر الإبهاج في شرح المنهاج (ج 1 ص 366، 367) .
(2) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 210) وانظر حاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 306) .
(3) سورة (محمد) الآية (30).
(4) أخرجه أبو داود عن أم سلمة (ج 3 ص 301) .
(5) سورة (الإسراء) الآية (23).
(6) سورة (النساء) الآية (10).
(7) سورة (الزلزلة) الآية (7، 8).

إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾[1] على تأدية ما دون القنطار ، وعدم تأدية ما فوق الدينار ؛ إلى غير ذلك من النظائر[2].

ومفهوم المخالفة : هو ما يكون مدلولُ اللفظ في محلِّ السكوت مخالفًا لمدلوله في محل النطق ويسمى دليل الخطاب[3].

قال الشوكاني في ذلك : مفهومُ المخالفة هو حيث يكون المسكوتُ عنه مخالفًا للمذكور في الحكم إثباتًا ونفيًا فيثبُتُ للمسكوت عنه نقيضُ حكمِ المنطوق به ، ويسمى دليل الخطاب ؛ لأن دليلَه من جنس الخطاب أو لأن الخطابَ دالٌّ عليه[4].

القائلون بحجية مفهوم المخالفة

ذهب أكثر العلماء إلى أن مفهومَ المخالفة حجة ، وهو قول الشافعية والمالكية والحنابلة ، وقال به الأشعري وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وأهل العربية . ونفاه أبو حنيفة وأصحابه والقاضي أبو بكر وابن سريج والقفال الشاشي والمعتزلة[5].

* * *

(1) سورة (آل عمران) الآية (75) . (2) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 210) .

(3) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 212) وانظر الإبهاج في شرح المنهاج (ج 1 ص 368) .

(4) إرشاد الفحول ص (179) .

(5) الإحكام للآمدي (ج2 ص 214) وإرشاد الفحول ص (179) وحاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 322).

حُجَجُ المثبتين لمفهوم المخالفة

احتجوا بحجج نقلية وعقلية :

أما الحجج النقلية فهي ست :

الحجة الأولى : أن بعض أهل اللغة وفيهم أبو عبيد القاسم بن سلام ، قالوا بدليل الخطاب في قوله ﷺ : « لَيّ الواجد يُحِلُّ عرضَه وعقوبتَه »[1] قالوا : المراد أن من ليس بواجد لا يَحِلُّ عرضُه وعقوبتُه والواجد معناه : الغني ، ومعنى لَيِّه : مَطْلُه ، ومعنى إحلال عرضه : مطالبته ، ومعنى عقوبته : حبسه

وفي قوله ﷺ : « لأن يمتلئ جَوْفُ أحدكم قَيْحًا خيرٌ له من أن يمتلئ شِعْرًا »[2] قال : وجه الاحتجاج بهذا النص ما يُفْهَم منه أن تعليقَ الذمِّ على امتلاء الجوف من الشعر مخالفٌ لما دونه ، وليس كما قيل : إن المرادَ الهجاءُ من الشعراء أو هجاء الرسول.

وأجيب عن ذلك : بأن هذا الحكمَ من أبي عبيد غيرُ مُسَلَّم به ؛ لأنه كان بناءً على مذهبه واجتهاده ، وغايتُه أنه مجتهدٌ فيه فلا يكون ذلك حجةً على غيره من المخالفين له في ذلك ، وهو معارَضٌ بمذهب الأخفش مثلا ، وهذا من أهل اللغة ولم يقل بدليل الخطاب على ما نقل عنه .

الحجة الثانية : ما روي عن ابن عباس أنه لما نَزَل قوله تعالى : ﴿ ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ ﴾[3] قال رسول الله ﷺ لما نزلت هذه الآية : « أسمع ربي قد رَخَّص لي فيهم ، فواللّه لأستغفرن لهم أكثَر من سبعين مرةً ؛ لعل اللّه أن يغفر لهم »[4] ففُهِم من ذلك أن ما زاد على السبعين مرة بخلاف السبعين .

---

(1) الحديث رواه أبو داود في سننه (3628) ، والنسائي (4690)، وابن ماجة (2427) . وأحمد في مسنده (18962) .

(2) رواه أبو داود عن أبي هريرة (ج 4 ص 302) .

(3) سورة (التوبة) الآية (80) .

(4) تفسير ابن كثير (ج 2 ص 376)، والحديث رواه البخاري في صحيحه برقم (4670) ومسلم (2400) والترمذي (3097)، وأحمد في مسنده (96).

وأجيب عن ذلك : بأنه يمتنع التمسكُ بهذه الحجة ، لأن زيادة النبي ﷺ على السبعين في الاستغفار ليس فيه ما يَدُلُّ على وقوع المغفرة لهم باستغفاره زيادة على السبعين ، وإنما يحتمل أنه قصد بذلك أن يستميل قلوبَ الأحياء منهم ؛ ترغيبًا لهم في الدين ، وليس لوقوع المغفرة .

الحجة الثالثة : ما صار إليه ابن عباس من مَنْع توريث الأخت مع البنت ؛ استدلالًا بقوله تعالى : ﴿ إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ﴾[1] فقد فُهِم من توريث الأخت مع عدم الولد امتناعَ توريثها مع البنت ؛ لأنها ولدٌ ، ومعلوم أن ابن عباس من فصحاء العرب ، وهو ترجمان القرآن .[2]

وأجيب عن ذلك : بأنه خبرُ آحاد ، ولا نُسَلِّم كونَه حجةً في مثل هذا الحكم من التوريث ، وخالف الجمهورُ ابن عباس في هذه المسألة ؛ إذ قالوا : للبنت النصفُ بالفرض ، وللأخت النصفُ الآخرُ بالتعصيب ؛ بدليلٍ غير هذه الآية .[3] .

الحجة الرابعة : أن الصحابة اتَّفقوا على أن قوله ﷺ : « إذا التقى الخِتَانان فقد وجب الغسلُ »[4] ناسخٌ لقوله ﷺ : « الماءُ من الماء »[5] ولولا أن قوله : « الماء من الماء » يدل على نَفْي الغسل من غير إنزال ، لما كان نسخًا له .

وأجيب عن ذلك : بأنَّا لا نُسَلِّم صحة الاحتجاج بخبر الواحد في اللغات ، ولو سلمنا بذلك فإنَّا لا نسلم أن جملة الصحابة اتفقوا على ذلك ، وقول بعضهم لا يكون حجة على غيرهم .

الحجة الخامسة : ما روي أن أبا يعلى بن أمية قال لعمر : ما بالُنا نَقْصُرُ وقد أَمِنَّا ، وقد قال الله تعالى : ﴿ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ ﴾[6] ووجه الاحتجاج بذلك أنه فَهِمَ من تخصيص القصر بحالة

---

(1) سورة (النساء) الآية (176) .

(2، 3) تفسير ابن كثير (ج 1 ص 593) .

(4) رواه الترمذي عن عائشة (ج 1 ص 182) .

(5) رواه الترمذي عن عثمان وعلي والزبير وطلحة وأبي أيوب وأبي سعيد (ج 1 ص 186) .

(6) سورة (النساء) الآية (101) .

الخوف عدمَ القصر عند عدم الخوف ، ولم ينكر عليه عمرُ ذلك بل قال : عجبْتُ مما عجبتَ منه ، فذكرت ذلك لرسول اللّه ﷺ فقال : « صدقةٌ تَصَدَّق اللهُ بها عليكم فاقبلوا صدقته »[1] .

وأجيب عن ذلك : بأنا لا نُسلِّم صحة الاحتجاج بخبر الواحد هنا ، ولو سلمنا فإنه يحتمل أن أبا يعلى وعمر قد بَنَيا عدمَ القصر على استصحاب الحال في حالة الأمن ، وليس على دليل الخطاب ، وليس أحدُ الأمرين أولى من الآخر ، بل إن البناءَ على الاستصحاب أولى ؛ دفعًا للتعارض بين المجوِّز للقصر في الأمن والنافي له .

الحجة السادسة : من حيث اللغة ومفهومها إذا قال العربي الموكِّل لوكيله : اشْتَرِ لي حصانًا أبيض ، فإنه يُفْهَم من ذلك عدمُ شراء الأسود ، حتى إنه لو اشترى أسودَ لم يكن ممتثلًا .

وكذلك لو قال الرجل لزوجته : أنت طالقٌ إن دخلت الدار ، فإنه يُفْهَمُ منه انتفاءُ الطلاق عند عدم الدخول .

وأجيب عن ذلك : بأن ذلك ليس مفهومًا من دليل الخطاب ، فإن عدم شراء الأسود وعدمَ وقوع الطلاق قبل دخول الدار ، إنما كان مستنِدًا إلى النفي الأصلي[2] .

الحجج العقلية

أما الحجج العقلية فهي خمس :

الحجة الأولى : أنه لو كان حكمُ السائمة والمعلوفة سواءً في وجوب الزكاة ، لما كان لتخصيص السائمة بالذكر فائدةٌ ، وحيث امتنع ذلك ، فإن ذلك يدل على أن فائدةَ التخصيص بذكر السائمة نفيُ الزكاة عن المعلوفة .

---

(1) رواه أبو داود (ج 2 ص 3) .

(2) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 214- 217) وانظر التبصرة في أصول الفقه ص (227) والمنخول ص (209- 213) والمستصفى (ج 2 ص 43) وإحكام الفصول للباجي ص (447- 451) وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج 2 ص 175- 178) .

وأجيب عن ذلك : بأنا لا نسلِّم أنه لا فائدةَ في تخصيص الصفة بالذكر سوى نفي الحكم المعلَّق بها عند عدمها ، وبيان ذلك أنه لو لم يكن له فائدةٌ سوى نفي الحكم في محل السكوت لامتنع ورودُ نصٍّ خاصٍّ يَدُلُّ على إثبات الحكم في محل السكوت ؛ لما فيه من إبطال فائدة التخصيص بالذكر لمحل النطق ، لما يلزم من اللغو في كلام الحكيم ، وهو ممتنع .

الحجة الثانية : أن أهلَ اللغة فرَّقوا بين الخطاب المطلَق والمقيَّد بالصفة ، وكذلك فرَّقوا بين الخطاب المرسل وبين المقيد بالاستثناء ، والاستثناءُ يدل على أن حكمَ المستثنى على خلاف حكم المستثنى منه ، فكذلك الصفة .

الحجة الثالثة : إذا كان التخصيصُ بذكر الصفة يدل على الحكم في محل التنصيص وعلى نفيه في محل السكوت ، كانت الفائدةُ فيه أكثرَ مما إذا لم يدل ، فوجب جعلُه دليلًا عليه .

الحجة الرابعة : التعليقُ بالصفة كالتعليق بالعلة ، والتعليق بالعلة يوجب نَفْيَ الحكم ؛ لانتفاء العلة ، فكذلك الصفة .

وأجيب عن ذلك : بأنا لا نسلم لزومَ انتفاء الحكم مع انتفاء العلة ؛ حتى يقال مثلهُ في الصفة .

الحجة الخامسة : قوله ﷺ : « يُغْسَلُ الإناءُ إذا ولغ فيه الكلبُ سبعَ مرات ، أولاهن بالتراب »[1] فلو لم يدل على عدم الطهارة فيما دون السبع لما طهر بالسبع ، لأن السابعة تكون واردةً على محل طاهرٍ ، فلا يكون طهورهُ بالسبع ، ويلزم ذلك إبطالُ دلالة المنطوق .

وكذلك قوله : « يُحرِّم من الرضاع خمسُ رضعات »[2] لو لم يدل على أن ما دون ذلك لا يحرم ، لما كانت الخمسُ رضعات مُحرِّمةً ، لما بيناه في غسل الإناء سبعًا .

---

(1) رواه الترمذي (ج 1 ص 151) .

(2) رواه أبو داود عن عائشة بلفظ : كان فيما أنزل الله عز وجل من القرآن «عشر رضعات يُحَرِّمْنَ» ثم نسخن بـ «خمس معلومات يحرمن» أبو داود (ج 2 ص 224) .

وأجيب عن ذلك : بأنه لا يلزم من كون الغسلات السبع غيرَ دالةٍ على نفي الطهارة فيما دون السبع ، ومن كون الرضعات الخمس غيرَ دالةٍ على نفي الحرمة فيما دونها أن يكون المحلُّ قبل السابعة طاهرًا ولا أن يكون ما دون الخمس من الرضعات مُحرِّمًا ؛ وذلك لجواز ثبوتِ النجاسة قبل التسبيع بدليلٍ آخر غير دليل الخطاب ، وكذلك جوازُ أن يكون ما دون الرضعات الخمس غير محرمة بدليل غير دليل الخطاب[1].

دليل النفاة

احتج القائلون بإبطال دليل الخطاب (مفهوم المخالفة) بعدة حجج هي :

الحجة الأولى : لو ثبت المفهومُ لثبت بدليل ، وليس ثمة دليلٌ ؛ لأن الدليلَ إما أن يكون عقليًا ، والعقليُّ ليس له مدخلٌ في مثل هذا الأصل ، وإما أن يكون نقليًا ، والنقليُّ إما أن يكون متواترًا أو آحادًا ؛ فإن كان متواترًا فإنه يجب عدمُ الاختلاف فيه ، وإن كان آحادًا فإنه لا يفيد للاحتجاج به هنا ؛ لأن المسألةَ هنا أصولية .

وأجيب عن ذلك : بأنه يمنع اشتراط التواتر ، وأما قولهم بعدم إفادة الآحاد هنا فليس صحيحًا ، وإلا امتنع العملُ بأكثر أدلة الأحكام ؛ لعدم التواتر في مفرداتها وأيضًا فإنَّا نقطع أن العلماءَ في الأعصار والأمصار كانوا يكتفون في فهم معاني الألفاظ بالآحاد ، كنقلهم عن الأصمعي والخليل وأبي عبيد وسيبويه [2] .

الحجة الثانية : لو ثبت المفهومُ لثبت في الخبر ، واللازم باطلٌ فلو قال : « في الشام الغنمُ السائمة » لم يدل على عدم المعلوفة بها (الشام) ، وهذا معلوم من اللغة والعرف قطعًا .

وقد أجيب عن ذلك بجوابين هما :

---

(1) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 217– 220) وانظر المستصفى (ج 2 ص 44) والإبهاج (ج 1 ص 370، 371) . وإحكام الفصول للباجي ص (449– 451) .

(2) حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج 2 ص 79) وانظر الإحكام للآمدي (ج 2 ص 220) . وانظر تيسير التحرير (ج 1 ص 116) .

الجواب الأول : منع انتفاء اللازم فإنَّا نلتزم أن الخبرَ فيه مثلُ الأمر ، وما ذكر من المثال ظاهرٌ في نفي المعلوفة بها إلا لدليل .

الجواب الثاني : أنه قياسٌ للخبر على الأمر والقياسُ في اللغة لا يصح[1].

جاء في تيسير التحرير قوله في هذه المسألة : ومنها (الأدلة على نفي المخالفة) انتفاء المفهوم في الخبر نحو « في الشام غنم سائمة » فإنه لا يدل على عدم المعلوفة فيها لغةً وعرفًا ، مع عموم أوجه الإثبات ، أي إثباتُ المفهوم في الخبر والإنشاء وأجيب عن ذلك بوجهين :

أحدهما : بالتزام عموم المفهوم فيهما إلا لدليلٍ خارجي دالٍّ على عدم إرادته في البعض ، ومن ذلك الدليلِ ما في المثال المذكور من العلم بوجود المعلوفة فيه .

ثانيهما : بالفرق بين الخبر والإنشاء بأنَّ كونَ المسكوت في الخبر غيرَ مُخْبَرٍ عنه لا يستلزم عدمَ ثبوت الحكم في نفس الأمر للمسكوت ؛ إذ لا يلزم من عدم إدراكِ الوقوع واللاوقوع عدمُها في نفس الأمر[2].

الحجة الثالثة : لو كان تعليقُ الحكم بالصفة دالًّا على نفيه عن غير الموصوف بها ، لما صح أن يقال : أدِّ زكاةَ الغنم السائمةِ والغنم المعلوفة ؛ لما بينهما من التناقض ، كما لا يصح أن يقول له : لا تَقُلْ لزيد أُفٍّ وأضربه ، وعدم جواز ذلك لوجهين :

أحدهما أن المنطوقين مع المفهومين متعارضان ، والمنطوقُ أقوى من المفهوم ، فيندفع المفهومان فلا يبقى لذكر القيدين فائدةٌ ؛ إذ فائدةُ التقييد المفهوم .

ثانيهما : أنه تناقض ؛ فإن مفهومَ كلٍّ يناقض منطوقَ الآخر .

وأجيب عن ذلك : بأنا لا نُسلِّم أن مفهومَ المخالفة كمفهوم الموافقة ؛ لقطعية الثاني ؛ وظنية الأول[3].

---

(1) حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج2 ص179) وانظر تيسير التحرير (ج1ص 116) .

(2) تيسير التحرير (ج1 ص116) .

(3) حاشية التفتازاني (ج 2 ص 180) وانظر الإحكام للآمدي (ج 2 ص 222) وتيسير التحرير (ج 1 ص 117) وشرح تنقيح الفصول ص (273) .

الحجة الرابعة : لو كان مفهومُ المخالفة حقًّا لما ثبت خلافهُ ، واللازم باطلٌ ، أما الملازمة فلأنه يلزم التعارضُ بين مفهوم المخالفة ودليل خلافه ، والأصل عدم التعارض وأما انتفاء اللازم فلأنه قد ثبت خلافه في نحو قوله تعالى : ﴿ لَا تَأْكُلُوا۟ ٱلرِّبَوٰٓا۟ أَضْعَـٰفًا مُّضَـٰعَفَةً ﴾[1] فإن مفهومَ ذلك عدمُ النهي عن القليل من الربا ، لكن النهي ثابتٌ في القليل والكثير .

وأجيب عن ذلك : بأنه يُمْنَع الملازمةُ في أصل الدليل ؛ لجواز أن يكون المفهومُ حقًّا وثبت خلافُه أحيانًا ؛ بناءً على دليل قطعي لا يعارضه دليلُ المفهوم ؛ لكونه ظنيًّا[2].

الحجة الخامسة : أن تعليقَ الحكم بالصفة لا يدل على نَفْيِه عن غير الموصوف بها ؛ لأنه يصح أن يقال : في الغنم السائمة زكاةٌ ، ولا زكاة في المعلوفة منها ، ولو كان قوله ﷺ : « في الغنم السائمة زكاةٌ »[3] يدل على نفيها عن المعلوفة ، لما احتيجَ إلى العبارة الأخرى وهي : « ولا زكاة في المعلوفة منها » ؛ وذلك لعدم فائدتها .

وأجيب عن ذلك : بأنَّ كونَ الحكم في محل السكوت مستفادًا من دليل الخطاب ، لا يمنع من وضع عبارةٍ خاصة ، فإن ذلك أبلغُ في الدلالة وأقربُ إلى حصول المقصود .

الحجة السادسة : أن القول : « في الغنم السائمة زكاةٌ » له دلالة بمنطوقه على وجوب زكاة السائمة ، فلو كان له دلالةُ مفهومٍ لجاز أن يَبْطُلَ حكمُ المنطوق ويبقى حكمُ دلالةِ المفهوم ، مثلما يجوز أن يبطل حكمُ دليلِ الخطاب ويبقى حكمُ صريحِ الخطاب ، وهو ممتنع .

وأجيب عن ذلك : بأن دليلَ الخطاب إنما هو متفرعٌ من تخصيص الحكم بالصفة ، فإذا بطل حكمُ الصفة فلا تخصيص ، ومع عدم التخصيص لا دلالةَ لدليل الخطاب [4] .

---

(1) سورة (آل عمران) الآية (130) .

(2) حاشية التفتازاني (ج 2 ص180) وانظر تيسير التحرير (ج 1 ص 119) والإبهاج في شرح المنهاج (ج 1 ص 380) .

(3) الحديث رواه البخاري في صحيحه برقم (1454) بلفظ «وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة: شاةٌ ..» . ورواه أبو داود برقم (1567)، بلفظ «وفي سائمة الغنم إذا كانت أربعين ففيها شاة، إلى عشرين ومائة».

(4) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 223) .

شروط مفهوم المخالفة

للقول بمفهوم المخالفة شروطٌ هي :

الشرط الأول : أن لا يعارضه ما هو أرجحُ منه ، من منطوقٍ أو مفهومِ موافقه أما إذا عارضه قياسٌ فلم يُجوِّز القاضي أبو بكر الباقلاني تَرْكَ المفهوم به مع تجويزه ترك العموم بالقياس ، والحقيقة أن القياسَ المعمولَ به يُخَصِّص عمومَ المفهوم مثلما يخصص عمومَ المنطوق .

قال شارح اللمع : دليلُ الخطاب إنما يكون حُجَّة إذا لم يعارِضْه ما هو أقوى منه ، كالنص والتنبيه - وهو المفهوم الذي تناوله اللفظ نطقًا - ، فإنْ عارضه أحدُهما سقط ، وإن عارضه عمومٌ صحَّ التعلُّقُ بعموم دليل الخطاب ، وإن عارضه قياسٌ جَليٌّ قُدِّم القياس [1] .

قال التفتازاني في جملة ذلك : شرطُ مفهومِ المخالفة أن لا تظهر أولويةُ المسكوت عنه بالحكم أو مساواتُه فيه ، وإلا استلزم ثبوتَ الحكم في المسكوت عنه ، فكان مفهومَ موافقة لا مخالفة [2] .

الشرط الثاني : أن لا يكون قد خرج مخرجَ الأغلب المعتاد مثل قوله تعالى : ﴿ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلۡتُم بِهِنَّ ﴾[3] فإن الغالب كونُ الربائب في حجور الأزواج ، أي : تربيتهم ، فقيِّد به لذلك ، وليس لأنَّ حكمَ اللاتي لَسْنَ في الحجور بخلافه .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَا فِيمَا ٱفۡتَدَتۡ بِهِۦۗ ﴾[4] وذلك أن الخُلْعَ غالبًا إنما يكون عند خوف أن لا يقوم كلٌّ من الزوجين بما أمر الله ، فلا يفهم منه أن عند عدم الخوف لا يجوز الخلعُ .

---

(1) إرشاد الفحول ص (179، 180) وانظر حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج2 ص174).
(2) حاشية التفتازاني (ج 2 ص 174) . (3) سورة (النساء) الآية (23) .
(4) سورة (البقرة) الآية (229) .

وكذلك قوله ﷺ : « أيما امرأةٍ نكحت نَفْسَها بغير إذن وليها فنكاحُها باطل »[1] فإن الغالب أن المرأة إنما تباشر نكاحَ نفسها عند منع الوليّ ، فلا يُفْهَم منه أنها إذا نكحت نفسَها بإذن وليِّها لم يكن باطلًا[2] .

الشرط الثالث : أن لا يكون المنطوقُ خرجَ جوابًا عن سؤالٍ متعلّقٍ بحكم خاصٍّ ، ولا حادثة خاصة بالمذكور ، وذلك كأن يُسْأل : هل في الغنم السائمة زكاةٌ ؟ فيقول : في الغنم السائمة زكاة ، فخرج المذكورُ لغير ما ذكر [3] .

الشرط الرابع : أن لا يكون هناك تقديرُ جهالةٍ بحكم المسكوت عنه . كقولك : في الغنم السائمة زكاة ، وأنت تجهل حكم المعلوفة . أو لا يكون المسكوتُ تُرِكَ لخوفٍ في ذِكْرِه بالموافقة ، وذلك كقول قريب العهد بالإسلام لفتاه : تصدَّق بهذا على المسلمين وهو يريد : وغيرهم معهم ، لكنه ترك قوله : « وغيرهم » خوفًا من أن يُتَّهم بالنفاق[4] .

الشرط الخامس : أن لا يكون المذكورُ قُصِدَ به الامتنان ، وذلك كقوله تعالى : ﴿ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا ﴾[5] فإنَّ ذلك لا يدل على مَنْعِ أكلِ ما ليس بطَرِيٍّ [6] .

الشرط السادس: أن لا يكون المذكورُ قُصِدَ به التفخيمُ وتأكيدُ الحال ، كقوله ﷺ : « لا يحل لامرأة تؤمن باللّٰه واليوم الآخر أن تُحِدَّ على ميت فوق ثلاثة أيام ، إلا على زوجٍ أربعة أشهر وعشرًا[7] .

الشرط السابع : أن يذكر مستقلًا فلو ذُكِر على وجهِ التبعية لشيءٍ آخر فلا مفهوم

---

(1) رواه أبو داود (ج 2 ص229).

(2) حاشية التفتازاني (ج 2 ص 174) وإرشاد الفحول ص (180) وحاشية العطار على جمع الجوامع (ج 1 ص 322، 323) والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص (275) .

(3) حاشية التفتازاني (ج2 ص174)، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص (276)؛ وإرشاد الفحول ص(180) وحاشية العطار على جمع الجوامع (جـ1 ص323).

(4) نفس المصادر السابقة .

(5) سورة (النحل) الآية (14) .

(6) إرشاد الفحول ص (180) .

(7) رواه الترمذي عن أم حبيبة (ج 3 ص 500) .

له ، وذلك كقوله تعالى : ﴿ وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِي ٱلْمَسَٰجِدِ ﴾[1] فإن قوله: « في المساجد » لا مفهومَ له ؛ لأن المعتكِفَ ممنوعٌ من المباشرة مطلقًا [2].

أنواع مفهوم المخالفة

بينا سابقًا أن مفهوم المخالفة- أو دليلَ الخطاب- يعني أن تعليقَ الحكم على الصفة مما يدل على انتفاء ذلك الحكم عمن لم توجد فيه هذه الصفةُ ، نحو قوله تعالى : ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ﴾[3] فهو يدل على أنه لا يجوز إخراجُ رقبةٍ كافرة ، ونحو قوله ﷺ : « في سائمة الغَنَم الزكاةُ » فإنه يدل على انتفاء الزكاة عن المعلوفة ، وفي الجملة فإن مفهومَ المخالَفة ما يكون مدلُول اللفظ في محل السكوت مخالفًا لمدلوله في محل النطق[4].

ومفهوم المخالفة عند القائلين به- وهم الجمهور- منقسم إلى عشرة أنواع تتفاوت فيما بينها من حيث القوةُ والضعف ، وتلكم هي الأنواع :

النوع الأول : مفهوم الصفة :

وهي تعليق الحكم بأحد الأوصاف ، نحو قوله : « في سائمة الغنم زكاة » فإن الغنَم ذاتٌ ، والسَّوْمُ والعَلْفُ وصفان يَعْتَوِرَانها ، وقد عُلِّق الحكمُ بأحدهما ، وهو السوم .

والمراد بالصفة عند الأُصوليين : تقييدُ لفظٍ مشتركِ المعنى بلفظ آخر يختص ببعض معانيه ليس بشرطٍ ولا غاية ، ولا يريدون به النعتَ فقط ، وهكذا عند أهل البيان فإنَّ المرادَ بالصفة عندهم : الصفةُ المعنويةُ لا النعت ، وإنما يخص الصفة بالنعت أهلُ النحو فقط .

وقد أخذ بمفهوم الصفة الجمهور ، ومعلوم- من لسان العرب- أن الشيء إذا كان له وصفان فوُصِفَ بأحدهما دون الآخر ، كان المرادُ به ما فيه تلك الصفةُ دون الآخر .

(1) سورة (البقرة) الآية (187) .
(2) إرشاد الفحول ص (180) .
(3) سورة (النساء) الآية (92) .
(4) إحكام الفصول للباجي ص (446) والإحكام للآمدي (ج 2 ص 212) .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ﴾[1] فقد علّق الحكمَ بصفة الإيمان في الفتيات دون غيرهن من الكوافر .

وقد اختلف الجمهور– بعد اعتبارهم مفهومَ الصفة– في أنه هل يدل على نَفْي الحكم عما عداه مطلقًا– سواء كان من جنس المثبَتِ فيه أم لم يكن– أو يختص بما إذا كان من جنسه ؟ ومثال ذلك إذا قلنا : « في الغنم السائمة زكاة » هل يدل علي نفي الزكاة عن المعلوفة مطلقًا ، سواء كانت معلوفة الغنم أم الإبل والبقر ، أو يختص بالنفي عن معلوفة الغنم ، والصحيح تخصيصُه بالنفي عن معلوفة الغنم فحسْب ، وذهب آخرون إلى أنه لا يدل .[2]

النوع الثاني : مفهوم الشرط

والشرط في اصطلاح المتكلمين : ما يتوقَّف عليه المشروطُ ، ولا يكون داخلًا في المشروط ولا مؤثِّرًا فيه ، وهو في اصطلاح النحاة : ما دخل عليه أحد الحرفين : (إن) أو (إذا) ، أو ما يقوم مقامهما مما يدل على سببية الأول ومسببية الثاني ، وهذا هو الشرط اللغوي وهو المراد هنا .

ومثاله قوله تعالى : ﴿ وَإِن كُنَّ أُولَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا۟ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾[3] فإنه ينتفي المشروط بانتفائه .

ومفهومُ الشرط أقوى من مفهوم الصفة ، ولذلك قال به بعضُ مَنْ لا يقول بمفهوم الصفة كابن سريج ، وبالغ إمام الحرمين في الرد على منكريه ، وذهب أكثر المعتزلة– كما نقله عنهم الرازي في المحصول– إلى المنع من الأخذ به ، ورجَّح المنعَ المحققون من الحنفية ، واختاره القاضي أبو بكر الباقلاني والغزالي والآمدي

على أن محل الخلاف في مفهوم الشرط فيما إذا قال : من جاءني أكرمته ، وأمثالُها من صيغ الشرط نحو : متى ، وإذا ، فهذه الصيغةُ الدالة بمنطوقها على

---

(1) سورة (النساء) الآية (25) .

(2) الإبهاج في شرح المنهاج (ج 1 ص 370، 371) والإحكام للآمدي (ج 2 ص 212) وحاشية التفتازاني (ج 2 ص 173) والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص (277) وحاشية العطار على جمع الجوامع (ج 1 ص 326) وإرشاد الفحول ص (180، 181) والتبصرة في أصول الفقه ص (226) .

(3) سورة (الطلاق) الآية (6) .

إكرام من يجيء ، هل هي دالة بمفهومها على عدم إكرام من لم يجئ ؟ هذا محل النزاع ، فالخلاف إنما هو في دلالة حرف الشرط على العَدَمِ عند العدم ، وليس على أصل العدم عند العدم ، فإن ذلك ثابتٌ بالأصل قبل أن ينطق الناطقُ بكلامه ، وفي قوله تعالى : ﴿ وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ ﴾ دلَّ بمنطوقه على وجوب النفقة على أولات الأحمال ، فهل يدل بالمفهوم على العدم عند العدم ؛ حتى يُسْتدل به على منع وجوب النفقة للمعتدة الحائل ؟ والقول الراجح الذي عليه الجماهير : أنه يدل ، ودليله أن النحويين قالوا : إن كلمة (إنْ) حرف شرط ، ويلزم من انتفاء الشرط انتفاءُ المشروط[1].

واعترض المانعون من الأخذ بمفهوم الشرط بعِدَّة اعتراضات أهمها : أنه لو كان مفهومُ الشرط حجةً ، لكان قوله تعالى : ﴿ وَلَا تُكْرِهُواْ فَتَيَٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا ﴾[2] دالًّا على أنهن إذا لم يُرِدْنَ التحصنَ فإنه يجوز إكراهُهن على البغاء .

وأجيب عن هذا الاعتراض : بأنا لا نُسلِّم أنه ليس كذلك ، أي لا نسلم عدمَ انتفاء الحرمة عند عدم إرادة التحصن ، بل إن حرمةَ الإكراه عند عدم إرادة التحصن منتفيةٌ لامتناع تصوُّر الإكراه حينئذٍ ، فإن الإكراهَ إنما يُتصوَّر على ما لا يريده الإنسانُ المكرَه ؛ لأنه حملُ الشخص على مقابِلِ مراده ، فإذا لم يتصور الإكراهُ جاز أن يقول : ليس بحرام ؛ لأنه ليس بمتصور[3] .

النوع الثالث : مفهوم الغاية وهو :

مَدُّ الحكم بإلى أو حتى ، وغاية الشيء آخرُه .

ومثاله قوله تعالى : ﴿ فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ﴾[4] وبذلك لا تُنْكَح المطلقةُ ثلاثًا إلا بعد نكاحها من زوج آخر ، والتقيدُ بحرف الغاية يدل على نفي الحكم عما وراء الغاية .

---

(1) الإبهاج في شرح المنهاج (ج 1 ص 378، 379) وإرشاد الفحول ص (181) وإحكام الفصول للباجي ص (452) والإحكام للآمدي (ج 2 ص 213) وحاشية العطار على جمع الجوامع (ج 1 ص 329) وتيسير التحرير (ج 1 ص 100) .

(2) سورة (النور) الآية (33) .

(3) الإبهاج في شرح المنهاج (ج 1 ص 380) .

(4) سورة (البقرة) الآية (230) .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾[1].

وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ ﴾[2].

إلى غير ذلك من النصوص التي يتعلق الحكمُ فيها بغاية .

وقد ذهب أكثر العلماء إلى أن التقييد بحرف الغاية يدل على انتفاء الحكم عما وراء الغاية ، وذهبوا إلى العمل بذلك ، وقال به بعضُ من لم يعمل بمفهوم الشرط كالقاضي أبي بكر الباقلاني والغزالي والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري وقيل : صار معظمُ نفاة دليل الخطاب إلى أن التقييدَ بحرف الغاية يَدُلُّ على انتفاء الحكم عما وراء الغاية .

ولهذا أجمعوا على تسميتها غاية ، وهذا من توقيف اللغة وهو معلومٌ ، فكان بمنزلة قولهم : تعليقُ الحكم بالغاية موضوعٌ للدلالة على أن ما بعدها بخلاف ما قبلها[3].

جاء في تيسير التحرير قوله في اعتبار مفهوم الغاية : ذكرُ الغاية يدل على انتهائه (الحكم الثابت للمنطوق) عندها (الغاية) ، فلم يَثْبُتْ للمسكوت الذي هو بعد الغاية فيثبت له نقيضُه كقوله تعالى : ﴿ فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ﴾ فإن حكمَ المنطوق ، وعدمَ الحِلِّ انتهى عند نكاح الزوج الآخر ، فتحل للأول إذا نكحت غَيْرَه وانقضت العِدَّةُ ، فالمسكوت عنه نكاحُ الأول بعد نكاح الثاني ، ونقيضُ الحكم الحِلُّ[4].

النوع الرابع : مفهوم الحَصْر .

وهو أنواع : أقواها : ما وإلا ، ومثاله : ما قام إلا زيد ، وفيه خلاف : هل هو من قبيل المنطوق أو المفهوم ؟ فقد ذهب الجمهور إلى أنه من قبيل المفهوم وهو

(1) سورة (التوبة) الآية (29) . (2) سورة (الإسراء) الآية (34) .

(3) إحكام الفصول ص (453– 456) والإحكام للآمدي (ج 2 ص 213) وإرشاد الفحول ص (182) . والإبهاج (ج 1 ص 380) .

(4) تيسير التحرير (ج 1 ص 100)

الراجح ، والعملُ به معلومٌ من لغة العرب ، ومن لم يعمل به لم يأتِ بحجة مقبولة .

ثم الحصر بأداة الحصر (إنما) وهو أقوى من مفهوم الغاية ، وقد نص عليه الشافعي في الأم وصرَّح أنها في قوة الإثبات والنفي بما وإلا [1]. وأمثال الحصر بإنما كثيرة .

وذلك كقوله ﷺ عن عمر : « إنما الأعمال بالنيات »[2] .

وكذلك ما أخرجه أحمد ومسلم والنسائي عن أسامة بن زيد أن النبي ﷺ قال : « إنما الربا في النَّسِيئة » [3] .

وما أخرجه مسلم وأبو داود عن أبي سعيد أن النبي ﷺ قال: «إنما الماءُ من الماء»[4] .

وما أخرجه البخاري عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال: «إنما الولاءُ لمَنْ أعْتَقَ»[5] .

وما أخرجه مالك وأحمد والبخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة ، كلُّهم عن أم سلمة أن النبي ﷺ قال : « إنما أنا بشر ، وإنكم تختصمون إليَّ ، فلعل بعضَكم أن يكون ألْحَنَ بحُجَّتِه من بعض؛ فأقضي له على نحوِ ما أسمع، فمن قَضَيْتُ له بحقِّ مسلمٍ، فإنما هي قطعةٌ من النار فليَأْخُذْها أو ليتركها»[6] .

وما أخرجه مسلم والنسائي عن رافع بن خديج أن النبي ﷺ قال : « إنما أنا

---

(1) إرشاد الفحول ص (182) وحاشية التفتازاني (ج 2 ص 174) والتبصرة في أصول الفقه ص (239) وحاشية العطار على جمع الجوامع (ج1 ص 339) والإحكام للآمدي (ج 2 ص 213) .

(2) رواه البخاري في صحيحه برقم (1)، ومسلم (1907)، وأبو داود (2201)، والترمذي (1647)، والنسائي (75)، وابن ماجة (4227).

(3) الحديث رواه مسلم في صحيحه ، كتاب «المساقاة» برقم (1596) عن ابن عباس عن أسامة بن زيد مرفوعًا ورواه النسائي (4581)، والترمذي (1241).

(4) الحديث رواه مسلم في صحيحه، كتاب « الحيض » برقم (343)، ورواه أبو داود (217)، وابن ماجة (607).

(5) الحديث رواه البخاري في صحيحه، كتاب «الصلاة» برقم (456)، ومسلم (1504)، وأبو داود (2915)، والترمذي (2124)، والنسائي (2614)، وابن ماجة (2076).

(6) الحديث رواه البخاري في صحيحه (2680)، (6967)، (7169)، ومسلم (1713)، وأبو داود (3583)، والترمذي (1339)، والنسائي (5401)، وابن ماجة (2317).

بشرٌ ؛ إذا أمرتُكم بشيءٍ من دينكم فخُذُوا به ، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي ، فإنما أنا بشر »[1] .

وما رواه الطبراني في الكبير عن أبي موسى عن النبي ﷺ « إنما العِلْمُ بالتعلُّم ، وإنما الحِلْمُ بالتحلُّم ، ومن يَتَحَرَّ الخيرَ يُعْطَه ، ومن يَتَّقِ الشرَّ يُوقَه »[2] .

النوع الخامس : مفهوم العدد

وهو : تعليقُ الحكم بعد مخصوص فإنه يدل على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد ، سواء كان زائدا أو ناقصا .

ومثال ذلك قوله ﷺ : « لا تُحَرِّمُ المَصَّةُ ولا المصتان »[3] وذلك في الرضاع ، وهو يدل على مخالفة ما فوقه . أي تحريم ثلاث رضعات .

وكذلك قوله : ﴿ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً ﴾[4] فإنه يُفْهَم أن الزائد على الثمانين غيرُ واجبٍ . وهو قول المالكية والظاهرية وبعض الحنفية والشافعية ، وهو مروي عن أحمد[5] .

جاء في تيسير التحرير قوله في ذلك : مفهوم العدد ، دلالتُه على ثبوت نقيضِ حكم المنطوق عند تقييده بالعدد المسكوت فيما عدا العدد ، كقوله تعالى : ﴿ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً ﴾[6] فإنه يدل على نفي الوجوب عن الزائد على الثمانين ، كما يدل على وجوبها بسبب تقييد الوجوب بالعدد المذكور[7] .

وذهب إلى المنع من العمل بمفهوم العدد المانعون من اعتبار مفهوم الصفة ، وهم أكثر الحنفية وبعض الشافعية والمالكية ، والصحيح ما ذهب إليه القائلون بمفهوم العدد ، فإن العملَ به معلومٌ من لغة العرب ومن الشرع ، فإن مَنْ أمَرَ بأمر وقيَّده

---

(1) رواه مسلم في صحيحه، كتاب «الفضائل» برقم (2362) عن رافع بن خديج مرفوعًا .

(2) انظر الجامع الصغير للسيوطي (ج 1 ص 394) .

(3) أخرجه أبو داود عن عائشة (ج 2 ص 224) .

(4) سورة (النور) الآية (4).

(5) إرشاد الفحول ص (181) والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص (277) والإبهاج (ج 1 ص 381) . وحاشية التفتازاني (ج 2 ص 173) .

(6) سورة (النور) الآية (4).

(7) تيسير التحرير (ج 1 ص 100) .

بعدد مخصوص ، فزاد المأمورُ على ذلك العدد أو نقص عنه ، فأُنكر عليه الآمرُ الزيادةَ أو النقص ، كان هذا الإنكارُ مقبولًا عند كل من يعرف لغة العرب [1].

النوع السادس : مفهوم اللقب :

اللقب في اللغة معناه : النَبْزُ بالتسمية وجمعه : الألقاب. وقد يُجْعَل اللقبُ عَلَمًا من غير نَبْزٍ فلا يكون حرامًا [2].

وهو في الاصطلاح : تخصيصُ اسمٍ بحكمٍ ، أو هو : تعليقُ الحكم بالاسم العَلَمِ ، كأن يقول : قام زيدٌ ، أو تعليقهُ باسمِ النوعِ نحو « في الغنمِ زكاةٌ »

وقيل : هو نسبةُ نقيضِ حكمٍ مسمًّى مُعَبَّرٍ عنه باسمه حالَ كون ذلك الاسمِ عَلَمًا أو جنسًا ، إلى ما سوى ذلكَ المُسمَّى المعبر عنه باسمه ، وهو المسكوت عنه .

ولم يعمل بمفهومِ اللقب إلا أبو بكر الدَّقاق ، وقيل : صار إليه بعضُ الشافعية ، وهو مرويٌّ عن أحمد ومالك وداود [3] .

قال ابن السبكي في المنهاج : هذه المسألةُ في مفهوم الاسم ومفهوم الصفة اللذَيْن هما من جملة أصناف دليل الخطاب . أما مفهوم الاسم فنقول : تقييدُ الحكم أو الخبر بالاسم ، عَلَمًا كان أو اسمَ جنس ، مثل قولك : قام زيد ، أو قال الناس لا يدل على نفي الحكم عما عداه خلافًا لأبي بكر الدَّقاق والحنابلة ، وقد سفَّه علماءُ الأصول الدَّقاقَ ومن قال بمقالته ، وقالوا : هذا خروجٌ عن حكم اللسان ، وانسلال عن مفاوضات الكلام ، فإن مَنْ قال : رأيت زيدًا لم يَقْتَضِ ذلك أنه لم يَرَ غيرَه قطعًا [4] .

وجملة القول إن الأخذَ بمفهوم اللقب ضعيفٌ ، والقائل به لم يأتِ بحجة لغوية ولا شرعية ولا عقلية ، ومعلومٌ من لسان العرب أن من قال : رأيت زيدًا لم يقتضِ أنه لم يَرَ غيره قطعًا، وإذا دلَّت القرينةُ على العمل به فذلك ليس إلا للقرينة ، فهو خارج عن محل النزاع [5] .

---

(1) إرشاد الفحول ص (181، 182) .　　(2) المصباح المنير (ج 2 ص 216) .

(3) إرشاد الفحول ص (182) والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص (277) والإبهاج (ج 1 ص 368) وتيسير التحرير (ج 1 ص 131) .

(4) الإبهاج في شرح المنهاج (ج 1 ص 368) .　　(5) إرشاد الفحول ص (182) .

النوع السابع : مفهوم العِلّة

وهو تعليق الحكم بالعلة . ومثال ذلك قوله : « حُرِّمت الخمرُ لإسكارها » والفرق بين هذا النوع ومفهوم الصفة ، أن الصفة قد تكون علةً كالإسكار ، وقد لا تكون علةً بل مُتَمِّمة كالسَّوْم ، فإن الغنمَ هي العلةُ والسومُ متممٌ لها [1]

الاعتبار الثاني : أقسام اللفظ من حيث وضوح المعنى .

ينقسم اللفظ من حيث وضوح معناه إلى أربع مراتب ، تتفاوت فيما بينها من حيث الوضوح ومدى الدلالة على المعنى ، وتلكم هي المراتبُ نوردها مع بيان أقوال العلماء والأصوليين فيها :

المرتبة الأولى : الظاهر

الظاهر في اللغة : الواضح. ظهر الشيءُ يظهر ظهورًا : أي برز بعد الخفاء وظهرْتُ على الحائط : عَلَوْتُ ، ومنه قيل : ظهر على عَدُوِّه : إذا غلبه ، وظهر الحمْلُ : تبينٌ وجودُه [2] .

ومعناه في الاصطلاح- كما قال الغزالي- : المترَدِّدُ بين أمرَيْن وهو في أحدهما أظهرُ. وقيل : هو ما دلَّ على معنًى مع قبوله لإفادةِ غيرِهِ إفادةً مرجوحةً .

فاندرج تحته ما دلَّ على المجاز الراجح .

وقال عنه في المنخول : الوجه أن يقال : الظاهر : ما يغلب على الظنِّ فَهْمُ معنىً منه في غير قطع .[3] .

وقال عنه القرافي : هو المتردد بين احتمالين فأكثر، هو في أحدهما أرجح .

والظاهر : من الظهور ، وهو : العلن ، فاللفظُ متى رَجَحَ في احتمال من الاحتمالات قلَّت أو كثرت سُمِّي ذلك اللفظ ظاهرًا بالنسبة إلى ذلك المعنى ، وذلك كالعموم بالنسبة إلى الاستغراق فإن اللفظ ظاهرٌ فيه دون الخصوص ، وكذلك كلُّ لفظٍ ظاهر في حقيقته دون مجازاته [4] .

---

(1) إرشاد الفحول ص (181) . (2) المصباح المنير (ج 2 ص 34) .

(3) إرشاد الفحول ص (175) والمنخول ص (167) وشرح التلويح على التوضيح (ج 1 ص 124) .

(4) شرح تنقيح الفصول ص (37) .

وقال السرخسي : أما الظاهر : فهو ما يُعْرف المرادُ منه بنفس السماع من غير تأمُّلٍ ، وهو الذي يسبق إلى العقول والأوهام ؛ لظهوره موضوعًا فيما هو المراد .

ومثاله : قوله تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ﴾[1].

وقوله تعالى : ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ ﴾[2].

وقوله تعالى : ﴿ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا ﴾[3].

فذلك ونحوه ظاهرٌ يُوقَفُ على المراد منه بسماع الصيغة ، وحكمُه لزومُ موجبه قطعًا ، عامًّا كان أو خاصًّا[4].

المرتبة الثانية : النَّص

النص في اللغة يعني : الرفع . نصَّ الحديثَ إليه : رفعه ، ونص ناقته : استخرج أقصى ما عندها من السَّيْر ، ونص الشيء : حرّكه ونصَّ العروسَ : أَقْعَدَها على المِنَصَّة- بالكسر- وهي ما تُرفع عليه ، وسَيْرٌ نصٌّ ونصيصٌ : جِدٌّ رفيعٌ[5] .

أما النص في الاصطلاح فقيل في حده : إنه اللفظ المفيدُ الذي لا يتطرق إليه احتمالٌ ، وقيل : هو اللفظ الذي يستوي ظاهرُه وباطنه .

أما الشافعي (رحمه اللّه) فقد سمَّى الظاهرَ نصًّا ثم قال : النصُّ ينقسم إلى ما يقبل التأويلَ ، وإلى ما لا يقبله .

وقال الغزالي : والمختار عندنا : أن يكون النصُّ ما لا يتطرَّق إليه التأويلُ[6] .

وقال القرافي في التنقيح : النصُّ فيه ثلاثة اصطلاحات :

قيل : ما دلَّ على معنىً قطعًا ولا يحتمل غَيْرَه قطعًا ، كأسماء الأعداد .

---

(1) سورة (النساء) الآية (1). (2) سورة (البقرة) الآية (275).

(3) سورة (المائدة) الآية (38).

(4) أصول السرخسي (ج 1 ص 163، 164) وانظر تيسير التحرير (ج 1 ص 136) .

(5) القاموس المحيط (ج 2 ص 331) والمصباح المنير (ج 2 ص 277) .

(6) المنخول ص (165) وانظر شرح التلويح على التوضيح (ج 1 ص 124) .

وقيل : ما دلَّ على معنىً قطعًا وإن احتمل غَيْرَه ، كصِيَغِ الجموع في العموم ، فإنها تدل على أقلِّ الجمع قطعًا وتحتمل الاستغراق .

وقيل : ما دلَّ على معنىً كيف ما كان ، وهو غالبُ استعمال الفقهاء[1] .

ومما جاء في أصول السرخسي أن النص : ما يَزْداد وضوحًا بقرينةٍ تقترن باللفظ من المتكلم ، ليس في اللفظ ما يُوجب ذلك ظاهرًا بدون تلك القرينة ، وزعم بعضُ الفقهاء أن اسم النص لا يتناول إلا الخاص ،وليس كذلك ؛ فإن اشتقاق هذه الكلمةِ من قولك : نَصَصْتُ الدابةَ : إذا حملتها على سَيْرٍ فوق السير المعتاد منها بسببٍ باشرته ، ومنه المِنَصَّة : فإنه اسمٌ للعرش الذي يُحْمَلُ عليه العروسُ فيزداد ظهورًا فعرفنا أن النصَّ ما يزداد وضوحًا لمعنىً من المتكلم ، ويظهر ذلك عند المقابلة بالظاهر عامًّا كان أو خاصًّا ،وبذلك يكون النصُّ ظاهرًا لصيغة الخطاب نصًّا باعتبار القرينة التي كان السياقُ لأجلها .

وبيان هذا في قوله تعالى : ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟ ﴾[2] فإنه ظاهرٌ في إطلاق البيع ، نصٌّ في الفرق بين البيع والربا بمعنى الحل والحرمة ؛ لأن السياق كان لأجله ؛ لأنها نزلت ردًّا على الكَفَرةِ في دعواهم المساواةَ بين البيع والربا كما قال تعالى : ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰا۟ ﴾ .

وقوله تعالى : ﴿ فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ﴾[3] ظاهرٌ في تجويز نكاح ما يستطيبه المرءَ من النساء ، نصٌّ في بيان العدد ؛ لأن سياقَ الآية لذلك بدليل قوله تعالى : ﴿ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ﴾ .

وقوله تعالى : ﴿ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ ﴾[4] نصٌّ في الأمر بمراعاة وقت السُّنَّة عند إرادة الإيقاع ؛ لأن السياق كان لأجل ذلك ، ظاهرٌ في الأمر بأن لا يزيد على تطليقةٍ واحدة .

يتبين من ذلك أن موجبَ النص ما هو موجبُ الظاهر ، ولكنه يزداد على

---

(1) شرح تنقيح الفصول ص (36) وانظر شرح التلويح على التوضيح (ج 1 ص 124) .
(2) سورة (البقرة) الآية (275).
(3) سورة (النساء) الآية (3).
(4) سورة (الطلاق) الآية (1).

الظاهر فيما يرجع إلى الوضوح والبيان بمعنىً عُرِفَ من مراد المتكلم ، وإنما يظهر ذلك عند المقابلة ويكون النصُّ أولى من الظاهر[1] .

المرتبة الثالثة : المُفَسَّر

المفسر في اللغة : من الفَسْر ، وهو : الإبانة وكشفُ المغطَّى ، كالتفسير أو هو : كشف المراد من المُشْكِل يقال : فَسَرْت الشيء فَسْرًا : بيَّنْته وأوضحته ، والتثقيل مبالغة[2] .

والمُفَسَّر في اصطلاح الأصوليين هو : اللفظُ الذي يَكْشف عن المعنى المقصود .

وقد يكون اللفظُ مُجْمَلًا ثم يأتي نصٌّ آخر ليُفَسِّره ، أي يكشف عن حقيقة معناه ، وذلك كالأمر بالدية في القتل الخطأ ، فقد قال اللّه جل وعلا : ﴿ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ ﴾[3] ثم جاءت السنةُ لتبيِّن مقدارَ الآيات وأنواعها وأحكامها وبذلك فإن النص الثاني– وهي السنة– مُفَسِّرٌ للأول .

وكذلك آية السرقة فقد أوجبت الحدَّ بالقطع ، لكن السنة فسَّرت هذه الآية ببيان كيفية القطع ، وشروطه من تمام النصاب وإحراز المال ، إلى غير ذلك من أحكام تتعلق بحد السرقة .

وكذلك آية الزكاة فإنها جاءت بإجمالٍ لا وضوحَ فيه ، ثم جيء بالسنة المطهرة لتفسرها تفسيرًا ، وذلك ببيان نُصُبِها ومقاديرها ، إلى غير ذلك من أحكام تتعلق بمختلف أصناف المال[4] قال السرخسي في ذلك : أما المُفَسَّر : فهو اسمٌ للمكشوف الذي يُعْرَفُ المرادُ به مكشوفًا على وجه لا يبقى معه احتمالُ التأويل .

---

(1) أصول السرخسي (ج 1 ص 164، 165) وانظر تيسير التحرير (ج 1 ص 137) وشرح التلويح على التوضيح (ج 1 ص 124، 125) .

(2) القاموس المحيط (ج 2 ص 114) والمصباح المنير (ج 2 ص 127) .

(3) سورة (النساء) الآية (92) .

(4) شرح التلويح على التوضيح (ج 1 ص 125) وانظر أصول الفقه للشيخ أبي زهرة ص (122) وأصول الفقه للخضري ص (129) وما بعدها .

فيكون فوق الظاهر والنصِّ ؛ لأن احتمالَ التأويل[1] قائمٌ فيهما منقطعٌ في المفسر ، سواء كان ذلك مما يَرْجع إلى صيغة الكلام بأن لا يكون محتملًا إلا وجهًا واحدًا ولكنه لغة عربية أو استعارة دقيقة فيكون مكشوفًا ببيان الصيغة ، أو يكون بقرينةٍ من غير الصيغة فيتبين به المرادُ بالصيغة لا لمعنىً من المتكلم ، فينقطع به احتمالُ التأويل إن كان خاصًا واحتمال التخصيص إن كان عامًا .

مثاله قوله تعالى : ﴿ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾[2] فإن اسم الملائكة عامٌّ فيه احتمالُ الخصوص ، فبقوله : « كلهم » ينقطع هذا الاحتمالُ ويبقى احتمالُ الجمع والافتراق . وبقوله : « أجمعون » ينقطع احتمالُ تأويل الافتراق .

وتبين أن المفسرَ حكمُه زائدٌ على حكم النص والظاهر ، فكان موجبُه ملزمًا قطعًا ، على وجه لا يبقى فيه احتمالُ التأويل ، ولكن يبقى احتمالُ النسخ [3] .

جاء في تيسير التحرير قوله في ذلك : التفسير : مبالغة الفَسْر ، وهو الكشف فيراد به كشفٌ لا شبهةَ فيه ، ولهذا يحرم التفسيرُ بالرأي دون التأويل ؛ لأنه الظنُّ بالمراد ، ويقال : المُفسَّر أيضًا لكل ما بُيِّنَ المرادُ منه بقطعي [4] .

المرتبة الرابعة : المحْكَم

المحكم في اللغة : المُتْقَن ، أحْكَمَه : أتْقَنَه ومَنَعه عن الفساد ، وسورة مُحْكَمة : أي غير منسوخة ، أو التي أُحْكِمت فلا يحتاج سامعُها إلى تأويلها ؛ لبيانها كأقاصيص الأنبياء [5] .

والمحكم مأخوذ من قولك : بناءٌ مُحْكَم ، أي : مأمونُ الانتفاض ، وأحْكَمْتُ الصيغةَ : أي أمِنْتُ نَقْضَها وتبديلها ، ومنه حكمة الفرس ؛ لأنها تمنعه من العِثار

---

(1) التأويل : معناه التفسير ، وأوّل الكلام وتأوّله : فسّره ، والمراد بالتأويل : نقلُ ظاهرِ اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليلٍ لولاه ما تُرِكَ ظاهرُ اللفظ . انظر لسان العرب (ج 11 ص 33) .

(2) سورة (الحجر) الآية (30) .

(3) أصول السرخسي (ج 1 ص 165) وانظر شرح التلويح على التوضيح (ج 1 ص 125) .

(4) تيسير التحرير (ج 1 ص 137) . (5) القاموس المحيط (ج 4 ص 100) .

والفساد ، ولهذا فالمحكم : ممتنعٌ من احتمالِ التأويلِ أو النسخِ والتبديلِ ولهذا سمَّى اللهُ تعالى المحكماتِ أمَّ الكتاب، أي : الأصلِ الذي يكون المرجعُ إليه بمنزلة الأمِّ للولد؛ فإنه يرجع إليها ، وسُمِّيت مكةُ أمَّ القرى ؛ لأن الناسَ يرجعون إليها للحج وفي آخر الأمر[1].

والمرجع ما ليس فيه احتمالُ التأويلِ ولا احتمالُ النسخِ والتبديلِ ، وذلك نحوُ قوله تعالى : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ ﴾ [2].

وكذلك قوله ﷺ : « الجهادُ ماضٍ منذ بعثني اللهُ إلى أن يقاتل آخرُ أمتي الدجالَ لا يبطله جَوْرُ جائرٍ ولا عدلُ عادلٍ »[3].

فقد عُلِمَ أن هذا وصفٌ دائم لا يحتملِ السقوطَ بحال ، وإنما يظهر التفاوتُ في موجب هذه الأسامي عند التعارض ، وفائدةُ ذلك تركُ الأدنى بالأعلى ، وترجيحُ الأقوى على الأضعف ولهذا أمثلة كثيرة في الآثار إذا تعارضت .

وأمثال ذلك من مسائل الفقه ما قاله العلماء (رحمهم اللّه) فيمن تزوَّج امرأةً شهرًا ، فإن ذلك يكون مُتْعةً لا نكاحًا ، لأن قوله : « تزوَّجت » نصٌّ للنكاح ولكن احتمال المتعة قائمٌ فيه ، وقوله : « شهرًا » مُفَسِّر في المتعة ليس فيه احتمالُ النكاح ؛ فإن النكاح لا يحتمل التوقيتَ بحال ، فإذا اجتمعا في الكلام رجَّحنا المفسَّر ، وحملنا النصَّ على ذلك المفسَّر فكان متعةً لا نكاحًا [4] .

ولو قال الرجل لآخر : لي عليكَ ألفُ درهم فقال : الحق ، أو الصدق ، أو اليقين ، كان إقرارًا ، ولو قال : البِر ، أو الصلاح لا يكون إقرارًا . فإن قال : البر الحق ، أو البر الصدق ، أو البر اليقين ، كان إقرارًا . ولو قال : الصلاح الحق ، أو الصلاح الصدق ، أو الصلاح اليقين ، يكون ردًّا لكلامه ولا يكون إقرارًا ؛ لأن الحق والصدق واليقين صفةٌ للخبر ظاهرًا [5] .

---

(1) يعني يوم القيامة . (2) سورة (العنكبوت) الآية (62) .

(3) الحديث رواه أبو داود في سننه، كتاب الجهاد (2532).

(4) أصول السرخسي (ج 1 ص 166) وانظر تيسير التحرير (ج 1 ص 140) وشرح التلويح على التوضيح (ج 1 ص 126) .

(5) أصول السرخسي (ج 1 ص 166) وانظر تيسير التحرير (ج 1 ص 139- 141) .

قال الغزالي في بيان المُحْكَمِ والمُتَشَابِه : اختلف الناسُ فيه على ستة مذاهب : قال واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد : المحكمُ هو : الوعيدُ الوارد على الجرائم والكبائر ، والمتشابه : ما ورد منه على الصغائر .

وقال الأصم : المحكم : نعتُ رسول اللّه ﷺ في التوراة والكتب المتقدمة ، والمتشابه : نَعْتُه في القرآن .

وقال بعض السلف: الحروفُ المُقَطَّعةُ في ابتداء السور متشابهةٌ ، وما عداها فمحكمة.

وقال آخرون : المتشابه : ما ورد عليه النسخ ، والباقي محكم .

وقالِ آخرون : المتشابه : ما عَسُرَ إجراؤه على ظاهره كآية الاستواءِ ، وإليه ميلُ ابن عباس (رضي اللّه عنهما) .

وأما الزجاج فقال : الكلُّ محكمٌ إلا آيات القيامة ، فإنها متشابهة إذا لم يكشف الغطاءُ عنه بدليل قوله تعالى : ﴿ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ﴾[1] وكانوا لا يتَّبعون إلا أمرَ القيامةِ بدليل قوله عز وجل : ﴿ يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ ﴾[2]

ويشهد لكونها متشابهةً قولُه تعالى : ﴿ إِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخۡفِيهَا ﴾[3] وقال تعالى : ﴿ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ ﴾[4] يعني : حالَه .[5]

وهذه الأصناف الأربعة توجب الحكمَ ، أي تُثْبتُه قطعًا ويقينًا . وعند بعضهم : حكمُ الظاهر والنص وجوبُ العمل واعتقاد حَقِّيَّةِ المراد ، وليس ثبوت الحكم قطعيًّا ويقينًا . والحق أنَّ كلًّا منهما قد يفيد القطعَ وهو الأصل ، وقد يفيد الظن ، لكن عند التعارض يظهر التفاوتُ فيقدَّم النصُّ على الظاهر ، ويقدم المفسرُ عليهما ، ويقدَّم المحكمُ على الجميع ؛ لأن العمَل بالأوضح والأقوى أولى وأحرى ، ولأن فيه جمعًا بين الدليلين بحملِ الظاهر- مثلًا- على احتماله الآخِرِ الموافق للنص[6] .

(1) سورة (آل عمران) الآية (7) .
(2) سورة (الأعراف) الآية (187) .
(3) سورة (طه) الآية (15) .
(4) سورة (آل عمران) الآية (7) .
(5) المنخول ص (170- 172) .
(6) شرح التلويح على التوضيح (ج 1 ص 126) .

الاعتبار الثالث : أقسام اللفظ من حيث خفاء معناه

واللفظ من حيث خفاء معناه ينقسم أيضًا إلى أربعة أقسام تتفاوت فيما بينها في مدى الإبهام والخفاء ، وأقلُّ هذه الأقسام الأربعة خفاءً أولُها ثم تتدرَّج في شدة الخفاء حتى نصل إلى القسم الرابع وهو المتشابه ، وهو أكثرها خفاءً وإبهامًا . وتلكم هي الأقسام الأربعة :

القسم الأول : الخَفِيّ وهو الذي خَفِيَ المرادُ منه ، إما لنفس اللفظ أو لعارض[1].

وقال السرخسي في حد الخفي : إنه اسمٌ لما اشْتَبَه معناه وخَفِيَ المرادُ منه ، بعارض في الصيغة يمنع نَيْلَ المرادِ بها إلا بالطلب .

وهو مأخوذ من قولهم : اختفى فلان إذا استتر في وطنه وصار بحيث لا يُوقَفُ عليه إلا بالمبالغة في الطلب من غير أن يُبدِّل نَفْسَه أو موضعه وهو ضدُّ الظاهر .[2]

ومثال الخفي في قوله تعالى : ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا ﴾[3] فإن ذلك ظاهرٌ في السارق الذي لم يختص باسمٍ آخرَ سوى السرقة يُعْرَف به ، وقد خفي هذا المعنى في الطرَّار[4] والنبَّاش[5] ، فقد اختص هذان باسم آخرَ هو سببُ سرقتهما يُعْرَفان به ، فاشتبه الأمرُ أن اختصاصهما بهذا الاسم (الطرّ والنَّبْش) لنقصانٍ في معنى السرقة أو زيادةٍ فيها ، ومن أجل ذلك ثمة خلافٌ بين العلماء في حكم هذين :

قال أبو يوسف : اختصاصُ النباش باسمٍ هو سببُ سرقته لا يَدُلُّ على نقصانٍ في سرقته كالطرار ، فيُقْطع . وهو قول الشافعي .[6] وقال أبو حنيفة ومحمد

---

(1) شرح التلويح على التوضيح (ج 1 ص 126) .

(2) أصول السرخسي (ج 1 ص 167) وانظر المصباح المنير (ج 1 ص 189) .

(3) سورة (المائدة) الآية (38) .

(4) الطرَّار : النشَّال يشق ثوبَ ويَسُلُّ ما فيه . انظر المعجم الوسيط (ج 1 ص 554) .

(5) النبَّاش : الذي يفتش القبورَ عن الموتى ليسرق أكفانهم وحُلِيَّهم . انظر المعجم الوسيط (ج 1 ص 897) .

(6) أصول السرخسي (ج 1 ص 167) وشرح التلويح على التوضيح (ج 1 ص 126) وتخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص (185) .

(رحمهما اللّه) السرقةُ اسمٌ لأخذ المال على وجهِ مسارقةِ عينِ مَنْ يحفظه مع كونه قاصدًا إلى حفظه ، وذلك باعتراضِ غفلةٍ له من نومٍ أو غيره ، والنبّاش يُسارِقُ عينَ مَنْ عسى يَهْجُمُ عليه ممن ليس بحافظٍ للكفن ولا قاصدٍ إلى حفظه ، فهو يبين أن اختصاصه بهذا الاسم إنما هو لنقصانٍ في معنى السرقة ، وكذلك فإن في اسم السرقة ما يُنَبِّئ عن خطر المسروق بكونه مُحَرَّزًا محفوظًا ، وفي اسم النباش ما ينفي هذا المعنى بل ينبئ عن ضده من التسيُّب وترك الاحتراز ، والتعدية في مثل هذا - لإيجاب العقوبة التي تُدْرَأُ بالشبهات - باطلةٌ .

وأما الطرار فاختصاصه بذلك الاسم إنما هو لزيادة حِذْقٍ ولُطْفٍ منه في جنايته ، فإنه يسارق عينَ مَنْ يكون حافظًا للمال قاصدًا لذلك بفترة تعتريه في لحظةٍ ، فذلك ينبئ عن مبالغة في جناية السرقة أو تعدية الحكم بمثله مستقيم في الحدود ؛ لأنه إثباتٍ لحكم النصِّ بطريق الأولى ، وذلك بمنزلة حرمةِ الشتم والضرب بالنص المحرِّم للتأفيف .

أما حكم الخفي فهو اعتقاد الحقية في المراد ووجوب الطلب إلى أن يتبين المراد[1].

القسم الثاني : المُشْكِل وهو ضد النص ، وهو مأخوذ من قول القائل : أشكل عليّ كذا ، أي : دَخَل في أشكاله وأمثاله وأشكل الأمرُ : التبس .[2]

والمشكل : اسم لما يشتبه المرادُ منه بدخوله في أشكاله على وجه لا يُعْرَف المرادُ منه إلا بدليل يتميز به من بين سائر الأشكال .

والمشكل قريبٌ من المجمَل ، ولهذا خفي على بعض العلماء فقالوا : المشكل والمجمل سواء ، وهما بينهما فرق ، فالتمييز بين الإشكال ليُوقَفَ على المراد قد يكون بدليلٍ آخرَ ، وقد يكون بالمبالغة في التأمُّل حتى يظهر به الراجحُ فيتبين به المراد ، فهو من هذا الوجه قريبٌ من الخفي ، ولكنه فوقه فهناك (في الخفي)

(1) أصول السرخسي (ج1 ص167) وشرح التلويح على التوضيح (ج 1 ص 127) وكشف الأسرار (ج 1 ص 215) .

(2) القاموس المحيط (ج 3 ص 412) والمصباح المنير (ج 1 ص 344) وأصول السرخسي (ج 1 ص 168) .

الحاجةُ إلى التأمل في الصيغة وفي إشكالها .

ومن أمثال المشكل قوله تعالى : ﴿ نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ ﴾[1] وموضع الإشكال في الآية قوله : « أنّى » فهي تستعمل بمعنى أين وبمعنى كيف ، ولذلك اشتبه المرادُ على السامع ، ويزول هذا الإشكال بالتأمّل ، فيتبين أن المُراد المعنى الثاني؛ وذلك لقرينة وهي قوله تعالى: ﴿ نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ ﴾ .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ﴾[2] فهذه الآية من قبيل المشكل ؛ إذ اجتمعت مع قوله تعالى : ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾[3] .

فإنه يتبين من ظاهر هاتين الآيتين أنه ذكر للمعتدة من الوفاة عِدَّتَيْنِ :

أولاهما : العدةُ بأربعة أشهر وعشر .

والثانية العدة بحَوْلٍ .

فثمة إشكالٍ بذلك ، فوجب التأمّلُ لإزالة الإشكال ، وَلَدى التأمُّلِ يتبين أن المراد من الآية الأُولى بيانُ حقِّ الزوجة في بقائها في بيت الزوج سنةً بعد موت زوجها ، بدليل قوله تعالى بعد ذلك : ﴿ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ ﴾ أما الآية الثانية فيتبين منها وجوبُ التربص على الزوجة المتوفى عنها زوجُها مدةَ أربعة أشهر وعشرًا ، وبذلك فإن الآية الأولى تعطي للمتوفَّى عنها زوجُها حقًّا بالبقاء حولًا كاملًا ، والثانية توجب عليها الاعتداد أربعة أشهر وعشرًا[4] .

أما حكم المشكل : فهو اعتقادُ الحَقِّيَّةِ فيما هو المرادُ ، ثم الإقبالُ على الطلب والتأمل فيه إلى أن يتبين المرادُ فيُعْمَل به .أي أنَّ حكمَه التأمُّل وهو التكلُّفُ والاجتهاد في الفكر ليتميز المعنى عن إشكاله ؛ إذ الخفاء في المشكل أكثر[5] .

القسم الثالث : المجْمَل .

---

(1) سورة (البقرة) الآية (223) . (2) سورة (البقرة) الآية (240) .

(3) سورة (البقرة) الآية (234) .

(4) أصول الفقه للشيخ أبي زهرة ص (129، 130) وأصول الفقه للخضري ص (135) .

(5) شرح التلويح على التوضيح (ج1 ص127) وأصول السرخسي (ج1 ص168) وكشف الأسرار (ج1 ص216).

المجمل في اللغة : يقال : أجملته إجمالًا : أي جَمَعْته من غير تفصيل . وجَمَلَ الشيء جَمْلًا : جمعه عن تفرّق . وأجمل في الطلب : اتَّأد واعتدل ورفق[1] والمجمل في الاصطلاح الأصولي : ضدّ المفسر ، وهو مأخوذٌ من الجُمْلَة ، وهو : لفظ لا يُفْهَم المرادُ منه إلا باستفسارٍ من المجّمِل- بكسر الميم- وبيانٍ من جهته يُعْرف به المرادُ ، أو هو : ما خفي المرادُ منه بنفس اللفظ خفاءً لا يُدْرَك إلا ببيانٍ من المجّمِل ، سواء كان ذلك لتوحُّشٍ في معنى الاستعارة ، أو لتزاحم في المعاني كالمشترك ، أو لغرابة في اللفظ ، والغريبُ اسم لمَنْ فارق وطنَه ودخل في جملة الناس فصار بحيث لا يُوقَفُ على أثَرِه إلا بالاستفسار عن وطنه ممن يَعْلَم به ، فهو بمنزلة من ضَلَّ عن الطريق ، وهو يرجو أن يُدْرِكَه بالسؤال ممن له معرفةٌ بالطريق ، أو بالتأمُّل فيما ظهر له منه فيحتمل أن يُدْرَكَ به الطريقُ

ومثال المجمل قوله تعالى : ﴿ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾[2] ففي هذه الآية إجمالٌ ؛ لأن الربا عبارةٌ عن الزيادة في أصل الوضع ، وليس المرادُ ذلك ؛ فإن البيعَ إنما شُرِع من أجل الاسترباح وطَلَبِ الزيادة ، ولكن المراد حرمةُ البيع بسبب فضلٍ خالٍ عن العِوَض مشروطٍ في العقد ، ولا يُعْرف هذا بالتأمل في الصيغة بل بدليل آخرَ ، فكان مجملًا فيما هو المراد .

وكذلك الصلاة والزكاة فإنهما مجملان بسبب الانتقال من المعنى الظاهر إلى ما هو غيرُ معلوم ، فالصيغة في الصلاة أصلًا تفيد الدعاءَ ، وكذلك الصيغة في الزكاة تفيد النماء ، ولا يُوقَفُ على المراد منهما إلا ببيانٍ من المجمل .

وقد حدَّ الآمديُّ المجمل بأنه : ما له دلالةٌ على أحد أمرين لا مزيةَ لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه .

فقوله : « ما له دلالة » ليعم الأقوالَ والأفعالَ وغير ذلك من الأدلة المجملة ، وقوله : « على أحد أمرين » احترازٌ عما لا دلالةَ له إلا على معنىً واحد ، وقوله :

---

(1) المصباح المنير (ج 1 ص 120) والمعجم الوسيط (ج 1 ص 136) .

(2) سورة (البقرة) الآية (275) .

« لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه » احترازٌ عن اللفظ الذي هو ظاهرٌ في معنىً وبعيد في غيره كاللفظ الذي هو حقيقةٌ في شيء ومجاز في شيء .

وقد يكون ذلك في لفظٍ مفرد مشتركٍ ، وذلك إما بين مختلفين كالعين للذهب والشمس ، وكالمختار للفاعل والمفعول أو ضدين كالقُرْءِ للطهر والحيض .

وقد يكون في لفظ مركب كقوله تعالى : ﴿ أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ ﴾[1] فإن هذه مترددةٌ بين الزوج والولي .

وقد يكون ذلك بسبب إخراج اللفظ في عُرْفِ الشرع عما وُضِع له في اللغة عند القائلين بذلك ، كقوله تعالى : ﴿ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ وقوله تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾[2] فإن ذلك مجملٌ؛ لعدم إشعار اللفظ بما هو المراد منه بعينه من الأفعال المخصوصة ، لأنه مجمل بالنسبة إلى الوجوب[3].

أما حكم المجمل : فهو اعتقادُ الحقية فيما هو المرادُ ، والتوقُّف فيه إلى أن يتبين ببيانِ المجمِل- بكسر الميم- ثم استفسارُه ليبينه . ويتبين في ذلك أيضًا أن المجمل فوق المشكل ، فإن المرادَ في المشكل قائمٌ والحاجةُ إلى تمييزه من إشكاله ، أما المراد في المجمل فهو غيرُ قائم ولكنْ فيه توهُّمُ معرفةِ المراد بالبيان والتفسير ، وذلك البيانُ دليلٌ آخرُ غيرُ متصل بهذه الصيغة ، إلا أن يكون لفظُ المجمل فيه غلبةُ الاستعمال لمعنىً فحينئذٍ يُوقَفُ على المراد بذلك الطريق[4] .

القسم الرابع : المتشابه .

والمتشابه في اللغة : المتماثل المتشاكل ، يقال : شابهه وأشبهه : ماثله . وتشابها واشتبها : أشبه كلٌّ منهما الآخرَ حتى التبسا . وأمور مشتبهة ومشبهة : مشكلة . والشُّبْهة- بالضم -: الالتباس وشُبِّه عليه الأمرُ تشبيهًا : لُبِّس عليه ،

---

(1) سورة (البقرة) الآية (237) . (2) سورة (آل عمران) الآية (97).

(3) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 166، 167) .

(4) أصول السرخسي (ج 1 ص 168، 169) وشرح التلويح على التوضيح ج 1 ص 127 وكشف الأسرار (ج 1 ص 219) .

والاشتباه : يعني الالتباس وفي القرآن : المحكم والمتشابه [1] .

وعرّفه بعض الأصوليين بأنه : اسمٌ لما انقطع رجاءُ معرفةِ المراد منه لمَنْ اشتبه فيه عليه ؛ وذلك لتزاحم الاستتار وتراكم الخفاء[2] .

وحدّه آخرون بأنه : ما خفي بنفس اللفظ ولا يُرْجَى دَرَكُه أصلًا ، كالمقطعات في أوائل السور مثل « ألم » سُمِّيت بذلك ؛ لأنها أسماءٌ لحروف يجب أن يُقْطَع في التكلم كلٌّ منها عن الآخر على هيئته ، وتسميتها بالحروف المقطعات مجازٌ ؛ لأن مدلولاتها حروفٌ ، أو لأن الحرف يطلق على الكلمة [3] .

والحكم في المتشابه : اعتقادُ الحقية ، والتسليمُ بتَرْكِ الطلب والاشتغالِ بالوقوف على المراد منه .

وسُمِّي متشابهًا ؛ لأن معرفة المراد فيه ما يشبه لفظه وما يجوز أن يُوقَفَ على المراد فيه ، وهو بخلاف ذلك ؛ لانقطاع احتمال معرفة المراد فيه ، وأنه ليس له موجبٌ سوى اعتقاد الحقِّيَّة فيه والتسليم .

ودليل ذلك قوله تعالى : ﴿ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۗ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾[4] .

والوقف عند الجمهور على قوله : ﴿ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ ، ثم قوله تعالى بعد ذلك : ﴿ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ﴾ ابتداءٌ بحرف الواو ، وذلك ما يقتضيه حسنُ نَظْمِ الكلام ، وفي ذلك بيانُ أن الراسخَ في العلم مَنْ يُؤْمِنُ بالمتشابه ولا يشتغل بطلبِ المراد فيه ، بل يَقِفُ فيه مُسَلِّمًا ، وهذا ما يقتضيه قوله تعالى : ﴿ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ ﴾ ؛ وهذا لأن المؤمنين فريقان :

---

(1) القاموس المحيط (ج 4 ص 288) والمصباح المنير (ج 1 ص 324) .

(2) كشف الأسرار (ج 1 ص 221) وأصول السرخسي (ج 1 ص 169) .

(3) شرح التلويح على التوضيح (ج 1 ص 127) . (4) سورة (آل عمران) الآية (7) .

أحدهما : فريقٌ مبتلًى بالإمعان في الطلب ؛ لضربٍ من الجهل فيه .

وثانيهما : فريق مبتلى في الوقوف عن الطلب ؛ لكونه مُكْرَمًا بنوعٍ من العلم .

ومعنى الابتلاء من هذا الوجه (الابتلاء بالوقوف عن الطلب) ربما يزيد على معنى الابتلاء في الوجه الأول (الابتلاء بالإمعان في الطلب) ، فإن في الابتلاء بمجرد الاعتقاد مع التوقف في الطلب ما يُبيِّن أن مجرد العقل لا يُوجِبُ شيئًا ولا يدفع شيئًا وبذلك يلزمه اعتقاد الحقية فيما لا مجال لعقله فيه ؛ ليعرف أن الحكمَ لله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد .

وهذا هو المعنى في الابتلاء بهذه الأسامي التي فيها تفاوتٌ من حيث مدى ظهور المعاني فيها أو خفائها ، والمراد بهذه الأسامي : المجمل والمشكل والخفي ، فإن ذلك كلَّه لو كان ظاهرًا جليًا لبَطَلَ معنى الامتحان ونَيْلُ الثواب بالجهد بالطلب ، ولو كان الكلُّ مشكلًا خفيًا لما عُلِم منه شيء ، وبذلك أثبت الشرعُ هذا التفاوت في صيغة الخطاب ؛لتحقيق معنى الامتحان ، ولإظهار فضيلة الراسخين في العلم وتعظيم حرمتهم وصرف القلوب إلى محبتهم ، من أجل الأخذ بقولهم والاقتداء بهم [1] .

وجملة القول : إن العبدَ مبتلىً في المتشابه بنفس الاعتقاد لا غير ؛ لأن المرادَ صار مشتبهًا على وجهٍ لا طريقَ لدركه أصلًا حتى سقط طلبُه وذلك بخلاف المجمل فإن طريقَ دركِه متوهَّمٌ بواسطة البيان من المُجْمِل ، وطريق الدرك في المشكل قائمٌ ؛ فإنه يُدْرَك بالتأمل بعد الطلب ، والخفيُّ يُدرك بنفس الطلب ، وأصل ذلك قوله تعالى : ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ ﴾ إلى قوله : ﴿ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ ، فعند الجمهور الوقفُ على قوله : ﴿إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ لازمٌ بدليل قراءة عبد الله أن تأويله : إلا عند الله والراسخون في العلم ، وقراءة أُبَيّ : ويقول الراسخون في العلم ، ولأنه لما قال : ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾ أي مَيْلٌ عن الحق إلى الباطل ، فصفتُهم كذا ، كان من حق الكلام أن يقول : فأما الذين لا زيغَ في قلوبهم ،

(1) أصول السرخسي (ج 1 ص 169، 170) وانظر شرح التلويح على التوضيح (ج 1 ص 127) وكشف الأسرار (ج 1 ص 221، 222) .

فصفتهم كذا ؛ ليكمل التقسيم ، لكنه ذكر بعبارةٍ فصيحة تؤدِّي ذلك المعنى ؛ لأن الذين رَسَخُوا في العلم- أي ثبتوا فيه وتمكّنوا وخاضوا في بحر العلم- بمنجاة عن الزَّيْغ لا محالة [1] وجاء في شرح التلويح قوله : وحكم المتشابه : التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيته ؛ بناءً على قراءة الوقف على ﴿ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ الدالة على أن تأويلَ المتشابه لا يعلمه غيرُ اللّه ، ورجَّحها بوجهين على قراءة الوقف على ﴿ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ ﴾ الدالة على أنهم أيضًا يعلمون تأويلَ المتشابه .

الأول : أنه أليقُ بالنظم ؛ لأنه لما ذكر أنَّ من القرآن متشابهًا جعل الناظرين فيه فرقتين : الزائغين عن الطريق ، والراسخين في العلم ، أي : الثابتين المستقيمين الذين لا يتهيأ استزلالُهم وتشكيكهم فجَعَل اتِّباعَ المتشابه حظَّ الزائغين ؛ لقوله تعالى : ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ﴾ . وجعل اعتقادَ الحقية مع العجز عن الإدراك حظَّ الراسخين بقوله : ﴿ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ ﴾ أي : نُصدِّق بحقيته ، سواء علمناه أو لم نعلمه هو من عند اللّه .

الثاني : أنه على ذلك المذهب- أي مذهب القائلين بأن الراسخين يعلمون تأويلَ المتشابه ؛ عطفًا للراسخين على اللّه وتركًا للوقف على ﴿ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ - يكون « يقولون » كلامًا مبتدأً مُوضِّحًا لحال الراسخين بحذف المبتدأ ، أي : هم يقولون .

والحذفُ خلافُ الأصل وفيه نظر ؛ لأن الجملةَ الفعليةَ صالحةٌ للابتداء من غير احتياج إلى اعتبار حذف المبتدأ ، وأيضا يحتمل أن يكون « يقولون » حالًا من المعطوف فقط - أعني الراسخون - لعدم الالتباس [2].

ومما يذكر من معنى المتشابه : أن رؤيةَ اللّه تعالى بالأبصار في الآخرة حقٌّ معلوم ثابت بالنص ، وهو قوله تعالى : ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾[3] ثم إن اللّه موجودٌ بصفة الكمال ، وفي كونه مرئيا لنفسه ولغيره معنى الكمال ، إلا أن الجهةَ ممتنعٌ ، فإن اللّه تعالى لا جهة له فكان متشابهًا فيما ترجع إلى كيفية الرؤية والجهة ، مع

---

(1) كشف الأسرار (ج 1 ص 221، 222) . (2) شرح التلويح على التوضيح (ج 1 ص 128) .
(3) سورة (القيامة) الآية (22، 23) .

كون أصل الرؤية ثابتًا بالنص ؛ كرامةً للمؤمنين ، فَهُمْ أهلٌ لهذه الكرامة .

وكذلك الوَجْهُ واليدُ على ما نصَّ اللّه تعالى في القرآن معلومٌ ، وكيفية ذلك من المتشابه ، فلا يُبْطَل به الأصل المعلوم ، لكن المعتزلة قد اشتبهت عليهم الكيفيةُ فأنكروا الأصلَ فكانوا مُعَطِّلةً بإنكارهم صفاتِ اللّه تعالى ، أما أهل السنة فقد أثبتوا ما هو الأصلُ المعلوم بالنص ، وتوقّفوا فيما هو المتشابه وهو الكيفية ، فلم يُجَوِّزوا الاشتغال بطلب ذلك كما وصف اللّه تعالى به الراسخين في العلم[1] فقال سبحانه : ﴿ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ .

جاء في المنخول في آية الاستواء : قال مالكٌ لما سئل عن الاستواء : الاستواءُ معلومٌ ، والكيفيةُ مجهولة ، والإيمانُ به واجب ، والسؤال عنه بدعة .

وقال سفيان بن عيينة : يُفْهَمُ منه ما فُهِم من قوله : ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ ﴾[2] .

وقد تحزَّب الناسُ فيه فضلَّ فريقٌ وأجْرُوه على الظاهر ، وتبعهم آخرون إذ تردَّدوا فيه وإن لم يجزموا ، وفاز مَنْ قطع بنفي الاستقرار .

فإذن المتشابه : ما لا يُفْهَم معناه ، وذلك محالٌ في محل التكليف ، فنعلم قطعًا أن هذه الآية ما أُرِيدَ بها الاستقرارُ ، فلا تشابُهَ فيها[3] .

* * *

(1) كشف الأسرار (ج 1 ص 223- 225) والمبسوط للسرخسي (ج 1 ص 170) . وشرح التلويح على التوضيح (ج 1 ص 127) .
(2) سورة (البقرة) الآية (29) .
(3) المنخول ص (172) .

المشترك

المشترك هو : اللفظ الذي يدل على معنَيَيْن مختلفين فأكثر[1] .

وحدَّه القرافي في التنقيح بأنه : اللفظُ الموضوع لكلٍّ واحدٍ من معنيين فأكثر ، كالعين ، وقولنا : « كل واحد » احترازًا من أسماء العدد فإنها لمجموعِ المعاني ، لا لكلِّ واحد ، ولا حاجة لقولنا : «مختلفين» فإن الوضعَ يستحيل للمِثْلَيْنِ ؛ فإن التعيين إن اعْتُبر في التسمية كانا مختلَفيْن ، وإن لم يُعْتبر كانا واحدًا ، والواحدُ ليس بمثلين[2] .

وقال في كشف الأسرار في حدِّ المشترك بأنه : ما تناول أفرادًا مختلفةَ الحدود[3] على سبيل البدل ، كالقُرْء : للحيض والطهر ، إذا كان اسمًا لا مصدرًا .

وكالعين فإنه اسمٌ : للناظر ، وعين الشمس ، وعين الماء ، وللنقد من المال ، وللشيء المتعينّ في نفسه . وكالمولى : للمعتِق والمعتَق والصَّرِيم : لليل والصبح . والبَيْنُ فإنه : للفراق والوَصْل[4] .

والمشترك مأخوذ من الاشتراك ، فتشترك فيه الأسامي لو وُضِعَ اسمُ العين بإزاء لفظ الشمس والينبوع ، أو تشترك فيه المعاني لو وضع معنى العين بإزاء معنى الشمس ومعنى الينبوع[5] .

وقال الرازي في المحصول : اللفظ المشترك هو : اللفظ الموضوعُ لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعًا أولًا من حيث هما كذلك .

وقوله : « الموضوع لحقيقتين مختلفتين » احْتَرَز به عن الأسماء المفردة .

---

(1) حاشية العطار على جمع الجوامع (ج 1 ص 384) والمستصفى للغزالي (ج 2 ص 24) وأصول الفقه لأبي زهرة ص 178 وأصول الفقه للخضري ص (144).

(2) شرح تنقيح الفصول ص (29) .

(3) الحدود : جمع ، ومفرده : حد ، وهو : شرحُ ما دلَّ عليه اللفظُ بطريق الإجمال ، وهو قول القرافي . وقيل : حدُّ الشيء هو : نفسُه وذاته ، وقيل غير ذلك . انظر شرح تنقيح الفصول ص (4) .

(4) كشف الأسرار (ج 1 ص 199، 200) .

(5) كشف الأسرار (ج 1 ص 200) .

وقوله: «وضعًا أولًا احترز به عما يدل على الشيء بالحقيقة، وعلى غيره بالمجاز.

وقوله : « من حيث هما كذلك » احترز به عن اللفظ المتواطئ[1] ؛ فإنه يتناول الماهيات المختلفة ، لكن ليس من حيث إنها مختلفةٌ بل من حيث إنها مشتركة في معنىً واحدًا[2].

سبب وقوع الاشتراك

ثمة سببان لوقوع اللفظ المشترك :

أولًا: السبب الأقل وهو أن يضع اللفظَ المشترك واضعٌ واحد لمعنيين، ليكونَ المتكلمُ متمكنًا من التكلم بالمجمَل، فإن التكلمَ بالكلام المجملِ من مقاصد العقلاء ومصالحهم.

الثاني : السبب الأكثر وهو : أن تضع قبيلة اسمًا لمعنىً ، ثم تضع قبيلةٌ أخرى ذلك الاسم لمعنىً آخر ، ثم يشتهر الوضعان فيقع الاشتراك .

إمكان اللفظ المشترك أو عدمه

اللفظ المشترك إما أن يكون واجبًا أو ممتنعًا أو جائزًا ، وإليك توضيح ذلك : القائلون بالوجوب احتجُوا بأن الألفاظَ متناهيةٌ والمعاني غير متناهية ، والمتناهي إذا وُزِّع على غير المتناهي لِزم الاشتراكُ ، وكونُ الألفاظِ متناهيةً ؛ لأنها مركبةٌ من الحروف المتناهية ، والمركَّبُ من المتناهي متناهٍ، أما كون المعاني غيرَ متناهية ، فلأن الأعدادَ أحدُ أنواع المعاني ، وهي (الأعداد) غيرُ متناهية . أما أن المتناهي إذا وُزِّع على غير المتناهي فقد حصل الاشتراكُ ، فإن ذلك معلومٌ بالضرورة .

وثمة قول مخالف لذلك، وهو أن اللفظ المشتركَ غيرُ جائز الوقوع، واحتج المخالِفُ بأنه لو وقع اللفظُ المشترك مبينًا فإن الكلام يطول بلا طائل، ولو وقع غيرَ مبينٍ فإنه يكون عَبَثًا .

---

(1) المتواطئ : مشتقٌ من التواطُؤ الذى هو التوافق، يقال : تواطَأ القومُ على الأمر : إذا اتفقوا عليه .ولما توافقت محالُّ مسمَّى هذا اللفظ في مسمَّاه ، سُمّي متواطئا . انظر شرح تنقيح الفصول ص (30) .

(2) كشف الأسرار (ج 1 ص 200) المحصول (ج 1 ص 101) .



القبيلتين ، فاستحال بذلك عمومُه ؛ لأن كلَّ واضع للفظ المشترك لم يَضَعْه إلا لمعنًى واحد ، ولأن العام ما تناول أفرادًا متفقة الحدود على سبيل الشمول ، فاستحال أن يكون المشتركُ عامًا ؛ لأنه يتناول أفرادًا مختلفة الحدود .[1]

وذهب الإمام الشافعي والقاضي أبو بكر والجبائي إلى أنه يجوز استعمالُ المشترك المفردِ في معانيه على الجمع ، أي أن المشترك له عمومٌ .[2] واحتجوا بجملة أمور منها :

أولًا : أن الصلاة من الله رحمةٌ ومن الملائكة استغفارٌ ، ثم إن الله تعالى أراد بهذه اللفظة كلا معنييها في قوله تعالى : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ ﴾ .[3]

ثانيها : قوله تعالى : ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ ٱلْعَذَابُ ﴾[4] فقد أراد بالسجود هنا الخضوعَ ، لأنه هو المقصودُ من الدواب ، وأراد به أيضًا وضعَ الجبهة على الأرض ؛ لأن تخصيصَ كثير من الناس بالسجود دون ما عداهم ممن هوَّن عليه العذابُ مع استوائهم في السجود بمعنى الخشوع ، إنما يدل على أن الذي خُصُّوا به من السجود هو وضعُ الجبهة على الأرض ، ولذلك صار المعنيان مرادَيْن .

ثالثها : قوله تعالى : ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾[5].

وذلك إذا أراد به الحيض والطهر ؛ لأن المرأةَ إذا كانت من أهل الاجتهاد ، فالله أراد منها الاعتدادَ بكل واحدٍ منهما بدلًا عن الآخر بشرط أن يُؤدِّي اجتهادُها إليه أو إلى الآخر .

ورابعها : قول سيبويه : قول القائل لغيره : الويلُ لك فهو دعاءٌ وخَبَر فجعله مفيدًا لكلا الأمرين .

وأجيب عن هذه الوجوه كلها : بأنه لو صحَّ ما ذُكِرَ لدَلَّ ذلك على أن هذه

---

(1) كشف الأسرار (ج 1 ص 202) .

(2) المحصول (ج 1 ص 101، 102) وكشف الأسرار (ج 1 ص 202) .

(3) سورة (الأحزاب) الآية (56) . (4) سورة (الحج) الآية (18) .

(5) سورة (البقرة) الآية (228) .

الألفاظَ كما هي موضوعةٌ للآحاد فهي موضوعةٌ للجمع ، وإلا كان اللّه تعالى قد استعمل اللفظَ في غير مفهومه ، وهو غير جائز [1].

الاعتبار الرابع : أقسام اللفظ من حيث مدى شموله

وفي ذلك بيان للمقدار الذي تشمله الألفاظُ بمدلولاتها ، وفي ذلك مبحثان :

المبحث الأول : العام والخاص

العام: هو اللفظ الذي يدل على استغراق جميعِ ما يَصْلُحُ له بحسب وضعٍ واحد.

وبقوله :« بحسب وضع واحد » احترز عن دخول المشترك ؛ لأن اللفظ المشترك يدل على أكثرَ من معنًى واحدٍ بطريق التبادل ، مثل كلمة « عَيْنٌ » فإنها تدل على الذات ، وعلى الباصرة ، وعلى الجارية ، وهو ما ذكرناه سابقًا في اللفظ المشترك . لكن العين تدل على ذلك بأوضاعٍ مختلفةٍ على سبيل التبادل ، وليس على سبيل العموم فاللفظ المشترك لم يُوضَعْ لجميع ما يدل عليه بوضعٍ واحد ، بل بأوضاع مختلفة وفي أحوال مختلفة وعلى طريق التبادل ، وهذا هو الفرقُ بين اللفظ العام واللفظ المشترك ، وجملته : أن العام يدل على جميع ما يشتمل عليه اللفظ بوضعٍ واحد وفي حال واحدة [2].

ومثاله : لفظ « الرجال » فإنه مستغرقٌ لجميع ما يصلح له ، ولا يدخل عليه النكراتُ كقولهم : « رجل » ؛ لأنه يصلح لكل واحدٍ من رجال الدنيا ولا يستغرقهم ، ولا التثنية ولا الجمع ؛ لأن لفظ « رجلان ، ورجال » يصلحان لكل اثنين ، وثلاثة ، ولا يفيدان الاستغراق ، ولا ألفاظ العدد كقولنا : « خمسة » لأنه صالحٌ لكل خمسة ولا يستغرقه .

وقيل في حدِّه : إنه اللفظةُ الدالة على شيئين فصاعدًا من غير حَصْر .

واحترز بقوله : « اللفظة » عن المعاني العامة وعن الألفاظ المركبة .

---

(1) المحصول (ج 1 ص 103، 104) وكشف الأسرار (ج 1 ص 202، 203) وحاشية العطار على جمع الجوامع (ج 1 ص 384) .

(2) المحصول للرازي (ج 1 ص 353) وانظر أصول الفقه للشيخ أبي زهرة ص (156، 157) وأصول الفقه للخضري ص (147) وأصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (ج 2 ص 192) .

وبقوله : « الدالة » احترز عن الجمع المُنَكَّر ، فإن العام يتناول جميعَ الأعداد لكن على وجه الصلاحية لا على وجه الدلالة .

وبقوله : « على شيئين » احترز عن النكرة في الإثبات .

وبقوله : « من غير حصر » احترز عن أسماء الأعداد . والله تعالى أعلم .[1]

وحده القرافي في التنقيح بقوله : العام هو الموضوع لمعنًى كليٍّ بقيدِ تتبعه في محالِّه ، نحو المشركين .

والمراد بالتتبع في المحال : أي بالحكم سواءٌ كان وجوبًا أو تحريمًا أو إباحة أو خبرًا أو استفهامًا ، أي شيءٍ كان الحكم .[2] وقيل في حده : ما يتناول أفرادًا متفقة الحدود على سبيل الشمول ، وقد وقع الاحتراز في ذلك عن المشترك ، فهو يتناول أفرادًا مختلفة الحدود على سبيل البدل .

وقيل : كل لفظ ينتظم جمعًا من الأسماء لفظًا أو معنى ، والمراد بالأسماء هنا : المسمَّيات لا التسميات . وقوله : « لفظًا أو معنى » تفسيرٌ للانتظام ، أي ينتظم ذلك اللفظُ جمعًا من الأسماء ، مرةً لفظًا كنحو : زيدون . وطورًا معنى ، كمن وما ونحوهما .

والعموم– لغة– معناه : الشمول يقال : مطر عامٌّ : إذا شمل الأمكنة وخِصْبٌ عام : أي شمل البلدانَ والأعيان ونخلة عميمة : أي طويلة ، والقرابة إذا اتَّسعت : انتهت إلى صفة العمومة ، فالأصل الأبوة ، ثم البنوة ، ثم الأخوة ، ثم العمومة ، ومنه : عامة الناس ، وهم أهل الجهل لكثرتهم . وهو كالشيء : اسمٌ عام يتناول كلَّ موجودٍ ولا يتناول المعدومَ .[3]

* * *

(1) المحصول (ج1 ص353) .

(2) شرح تنقيح الفصول ص (38) .

(3) كشف الأسرار (ج 1 ص 159، 160) .

ألفاظ العموم

ذهب جمهور أهل العلم إلى أن العمومَ له صيغةٌ موضوعةٌ له حقيقةً وهي : أسماء الشرط ، والاستفهام ، والأسماء الموصولة ، والجموع المعرَّفة تعريفَ الجنس ، والمضافة ، واسم الجنس ، والنكرة المنفية ، والمفرد المحلّى باللام ، ولفظ كل وجميع ونحوهما[1] .

وسنعرض بإذن الله لبيان هذه الصِّيَغِ مع ذكر الدليلِ على كلٍّ منها ، وذلك في التفصيل التالي :

أولًا : أسماء الاستفهام : من ، وما ، وأين ، ومتى ، للعموم .

ووجه ذلك أن هذه الصيغ إما أن تكون للعموم فقط ، أو للخصوص فقط ، أو لهما على سبيل الاشتراك ، أو ليس لواحد منهما ؛ والكل باطلٌ إلا الأول ، وهو أن هذه الصيغ للعموم .

أما أنه لا يجوز أن يقال : إن هذه الصيغ موضوعةٌ للخصوص فقط ؛ فلأنه لو كان كذلك لما حَسُنَ مِن المُجِيبِ أن يجيب بذكر كلِّ العقلاء ؛ لأن الجوابَ يجب أن يكون مطابقًا للسؤال ، لكن لا نِزَاعَ في حسن ذلك .

وأما أنه لا يجوز القولُ بالاشتراك ، فلأنه لو كان كذلك لما حَسُنَ الجوابُ إلا بعد الاستفهام عن جميع الأقسام الممكنة ، مثل ما لو قيل : مَنْ عندك ؟ فلابد أن تقول : تسألني عن الرجال أو عن النساء ؟ فإذا قال : عن الرجال فلابد أن تقول : تسألني عن العرب ، أو عن العجم ؟ فإذا قال : عن العرب ، فلابد أن تقول : تسألني عن ربيعة أو عن مُضَر ؟ وهلم جرًّا إلى أن تأتي على جميع التقسيمات الممكنة ؛ وذلك لأن اللفظَ إما أن يقال : إنه مشترك بين الاستغراق وبين مرتبةٍ معينة في الخصوص ، أو بين الاستغراق وبين جميع المراتب الممكنة .

---

(1) إرشاد الفحول ص 115 والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص (239) والمحصول (ج 1 ص 353– 356) والإحكام للآمدي (ج 2 ص 55– 57) وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج 2 ص 102) .

والأول- وهو الاشتراك بين الاستغراق وبين مرتبة معينة في الخصوص- باطل ؛ لأن أحدًا لم يَقُلْ به .

والثاني- وهو الاشتراك بين الاستغراق وبين جميع المراتب الممكنة- يقتضي أن لا يَحْسُنَ من المجيب ذكرُ الجواب إلا بعد الاستفهام عن كلِّ تلك الأقسام ؛ لأن الجوابَ لابد وأن يكون مطابقًا للسؤال ، فإذا كان السؤالُ محتملًا لأمور كثيرةٍ فلو أجاب قبل أن يعرف ما عنه وقع السؤالُ لاحتمل أن لا يكون الجوابُ مطابقًا للسؤال ، وذلك غير جائز فثبت أنه لو صحَّ الاشتراكُ لوجبت هذه الاستفهامات لكنها غيرُ واجبة .

وأما أنه لا يجوز أن تكون هذه الصيغةُ غيرَ موضوعةٍ لا للعموم ولا للخصوص فهو متفقٌ عليه ، فبطلت هذه الأقسام الثلاثة ولم يَبْقَ إلا القسم الأول وهو الحق .[1]

ثانيًا : صيغة ما ومن في المجازاة ، يكونان للعموم ، ويدل على ذلك أن قول القائل : مَنْ دخل داري فأكرمه ، لو كان مشتركًا بين العموم والخصوص لما حَسُنَ من المخاطب أن يجري على موجب الأمر إلا عند الاستفهام عن جميع الأقسام ، لكن ذلك قد حَسُنَ بدون استفهام فدل ذلك على عدم الاشتراك كما ذكر في الفرع السابق .

وأيضًا لو قال : من دخل داري فأكرمه ، حَسُنَ منه استثناءُ كلِّ واحدٍ من العقلاء من هذا الكلام ، وحسنُ ذلك معلومٌ من عادة أهل اللغة ضرورةً ، والاستثناء يُخْرِج من الكلام ما لولاه لوجب دخولُه فيه ، وذلك أنه لا نزاعَ أن المستثنى من الجنس يصح دخولُه تحت المستثنى منه ، فإما أن لا يُعْتبر مع الصحة الوجوبُ أو يعتبر ، والأول- وهو عدم اعتبار الوجوب- باطل ولو لم يكن باطلًا لم يَبْقَ فرقٌ بين الاستثناء من الجمع المنكَّر كقولك : جاءني فقهاءُ إلا زيدًا ، وبين

---

(1) المحصول (ج 1 ص 356- 358) وانظر الإحكام للآمدي (ج 2 ص 59) .

الاستثناء من الجمع المعرَّف كقولك : جاءني الفقهاء إلا زيدًا ، والفرق بينهما معلومٌ بالضرورة من عادة العرب ، فعُلِم من ذلك أن الاستثناء من الجمع المعرَّف يقتضي إخراجَ ما لولاه لوجب دخولُه تحت اللفظ وهو المطلوب [1] .

قال الآمدي في ذلك : أما « مَنْ » الاستفهامية كقول القائل : من جاءك ؟ فلا يخلو ، إما أن تكون حقيقةً في الخصوص ، أو العموم ، أو مشتركة بينهما ، أو موقوفة أو ليست موضوعةً لأحد الأمرين لا حقيقة ولا تجوزًا .

والأول محالٌ ، وإلا لما حسن أن يجاب بجملة العقلاء : لكونه جوابًا عن غير ما سأل عنه ، ولا جائزٌ أن تكون مشتركةً أو موقوفة وإلا لما حسن الجوابُ بشيءٍ إلا بعد الاستفهام عن مراد السائل وليس كذلك ، ولا جائزٌ أن يقال بالأخير للاتفاق على إبطاله ، فلم يبق إلا أن تكون حقيقةً في العموم [2] .

وأما الشرطية ، وهي كما إذا قال السيد لعبده : مَنْ دخل داري فأكرمه فإنه إذا أكرم كلَّ داخلٍ ، لا يَحْسُنُ من السيد الاعتراضُ عليه ، ولو أخلَّ بإكرام بعض الداخلين فإنه يحسن لومُه وتوبيخه في العرف - وأيضا - فإنه يحسن الاستثناءُ من ذلك بقوله : « إلا أن يكون فاسقًا » والاستثناء يُخْرِجُ من الكلام ما لولاه لكان داخلًا فيه ، ولولا أن « من » للعموم لما صحَّ ذلك ؛ وعلى هذا يكون الكلامُ في جميع الحروف المستعملة للشرط والاستفهام مثل : ما ، وأي ، ومتى ، وأين ، وكم ، وكيف ، ونحوه . ومؤكداتها مثل : كل ، وجميع- أنها للعموم [3] .

ثالثًا : إن صيغة الكل والجميع تفيدان الاستغراقَ ويستدل على ذلك بوجوه :

الوجه الأول : أن قوله : جاءني كلُّ فقيه في البلد ، يناقضه قوله : ما جاءني كلُّ فقيه في البلد ، ولذلك يُسْتعمل كلٌّ واحدٍ منهما في تكذيب الآخر ، والتناقض لا يتحقق إلا إذا أفاد الكلُّ الاستغراقَ ؛ لأن النفيَ عن البعض لا يناقض الثبوتَ في البعض [4] .

---

(1) إرشاد الفحول ص (117) والمحصول (ج 1 ص 361، 362) والإحكام للآمدي (ج 2 ص 59) .

(3،2) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 59) وانظر حاشية التفتازاني (ج 2 ص 102) .

(4) المحصول (ج 1 ص 367) وانظر الإحكام للآمدي (ج 2 ص 67) .

الوجه الثاني : أن صيغة الكل مقابلةٌ في اللفظ لصيغة البعض ، ولولا أن صيغة الكل غيرُ محتملة للبعض لما كانت مقابلةً لها .

الوجه الثالث : أن الرجل إذا قال : ضربت كلَّ مَنْ في الدار ، وعَلِمَ أن في الدار عشرةً ، ولم يَعْرِف أن في الدار أباه وغَيْرَه ممن يَغْلِبُ على الظنِّ أنه لا يضربه ، فإن الأسبقَ إلى الفهمِ الاستغراقُ ، ولو كانت لفظةُ الكل مشتركةً بين الكل والبعض لما كان كذلك- أي الأسبقُ إلى الفهم الاستغراقُ- لأن اللفظ المُشتركَ لما كان بالنسبة إلى المفهومين على السَّوِيَّة ، فقد امتنع أن تكون مبادرةُ الفهمِ إلى أحدهما أقوى منها إلى الآخر [1] .

الوجه الرابع : إذا قال : أعتقْتُ كلَّ عبيدي وإمائي ، ومات في الحال ولم يُعْلَم منه أمرٌ آخرُ سوى هذه الألفاظ ، فإنه يحكم بعتق كلِّ عبيده وإمائه [2] .

الوجه الخامس : أننا ندرك الفرقَ بين قولنا : جاءني فقهاء ، وبين قولنا : جاءني كلُّ الفقهاء ، ولولا دلالةُ الثاني على الاستغراق لما كان هناك فرقٌ [3] .

الوجه السادس : من المعلوم أن أهل اللغة إذا أرادوا التعبيرَ عن معنى الاستغراق فإنهم يَفْزَعُون إلى استعمال لفظة الكل والجميع ، ولا يستعملون الجموعَ المُنكرة ، ولولا أن لفظة الكل والجميع موضوعةٌ للاستغراق لكان استعمالُهم لهاتين اللفظتين عند إرادة الاستغراق كاستعمالهم للجموع المنكرة [4] .

الوجه السابع : لما سمع عثمان (رضي اللّه عنه) قول لبيد

ألا كلُّ شيءٍ ما خلا اللهَ باطلٌ وكلُّ نعيم لا محالةَ زائل

قال : كذبت ؛ فإن نعيمَ الجنة لا يَزُول فلولا أن قولَه أفاد العمومَ لما توجَّه عليه التكذيبُ [5] .

(1) المحصول (ج 1 ص 367) . وإرشاد الفحول ص (117) .
(2) المحصول (ج 1 ص 368) والإحكام للآمدي (ج 2 ص 67) .
(3) كشف الأسرار (ج 1 ص 182) .
(4) المحصول (ج 1 ص 368) .
(5) المحصول (ج 1 ص 369) والإحكام للآمدي (ج 2 ص 58) .

رابعًا : لفظ « أي » : فإنها من جملة صيغ العموم إذا كانت شرطية أو استفهامية وذلك كقوله تعالى : ﴿ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ﴾[1] وقوله : ﴿ أَيُّكُمْ يَأْتِينِى بِعَرْشِهَا ﴾[2] وقد ذكرها في صيغ العموم كثيرٌ من أهل العلم كالشيخ أبي إسحق الشيرازي وإمام الحرمين الجويني والرازي والآمدي وغيرِهم ، إذ قالوا : تصلح « أي » للعاقل وغيره [3] .

وقالت الحنفية : كلمة « أي » نكرةٌ لا تقتضي العمومَ بنفسها إلا بقرينةٍ ، ويدل على ذلك قوله تعالى : ﴿ أَيُّكُمْ يَأْتِينِى بِعَرْشِهَا ﴾ ولم يقل : يأتوني ، ولو قال لغيره : أيُّ عبيدي ضربتُه فهو حرٌّ فضربهم لم يَعتق إلا واحدٌ .

أما إنْ وَصَفَها بصفة عامة صارت للعموم ، وذلك بقوله : أي عبيدي ضربك فهو حرٌّ ، فضربوه جميعًا عتقوا ؛ لعموم فعل الضرب [4] .

قال السرخسي في ذلك : ومن جنس النكرة كلمة « أي » فإنها للخصوص باعتبار أصل الوضع يقول : أيُّ رجل أتاك وأيُّ دارٍ تريدها والمراد الفردُ فقط ، وقال تعالى : ﴿ أَيُّكُمْ يَأْتِينِى بِعَرْشِهَا ﴾ والمراد الفرد من المخاطبين بدليل قوله تعالى : ﴿ يَأْتِينِى ﴾ فإنه لم يَقُل : يأتوني وعلى هذا لو قال لرجل : أيّ عبيدي ضربته فهو حرٌّ ، فضربهم لم يعتق إلا واحدٌ منهم ؛ لأن كلمة « أي » تتناول الفردَ منهم [5] .

خامسًا : أن النكرةَ في سياق النفي تفيد العمومَ ، وذلك لوجهين :

أحدهما : أن الإنسان إذا قال : اليوم أكلتُ شيئًا ، فمن أراد أن يُكذِّبه قال : ما أكلْتَ اليوم شيئًا فذكرُهم هذا النفي عند تكذيب ذلك الإثبات يدل على اتفاقهم على أنه مناقضٌ له ، ولو كان قوله : ما أكلتَ اليوم شيئًا لا يقتضي العمومَ لما ناقضه ؛ لأن السلبَ الجزئيَّ لا يناقض الإيجاب الجزئي .

مثاله من كتاب الله : أن اليهود لما قالت: ﴿ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ ﴾[6]

---

(1) سورة (الإسراء) الآية (110) . (2) سورة (النمل) الآية (38) .

(3) إرشاد الفحول ص (118) والإحكام للآمدي (ج 2 ص 59) وشرح تنقيح الفصول ص (118) .

(4) إرشاد الفحول ص (118) وكشف الأسرار (ج 1 ص 189) وأصول السرخسي (ج 1 ص 161) .

(5) أصول السرخسي (ج 1 ص 161) وكشف الأسرار (ج 1 ص 189) .

(6) سورة (الأنعام) الآية (91) .

قال الله تعالى : ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَـٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾ وإنما أورد الله تعالى هذا الكلامَ نقضًا لقولهم .

ثانيهما : لو لم تكن النكرةُ في النفي للعموم لما كان قولُنا : لا إله إلا الله ، نفيًا لجميع الآلهة سوى الله تعالى ، فتقرَّر بهذا أن النكرةَ المنفيةَ بما أو لن أو لم أو ليس أو لا مفيدةٌ للعموم ، سواء دخل حرفُ النفي على الفعلِ نحو : ما رأيت رجلًا ، أو على الاسم نحو : لا رجلَ في الدار ، ونحو : ما أحدٌ قائمًا وما قام أحدٌ [1] .

سادسًا : لفظ مَعْشَر ومَعَاشِر وعامَّة وقاطبة وكافة وسائر ، من صيغ العموم وذلك في مثل قوله تعالى : ﴿ يَـٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ﴾[2] .

وقوله (عليه الصلاة والسلام) «نحن– معاشِرَ الأنبياء– لا نُورَثُ» [3]. قولك : جاءني القومُ عامةً ، وقوله تعالى : ﴿ وَقَـٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَـٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً ﴾[4] وقولنا : محمد ﷺ أفضل الناس قاطبةً ، وكذلك قولك : جاءني سائرُ الناس .

وسائر : مأخوذ من سُورِ البلد وهو المحيط بها ، وقيل : بمعنى الباقي والظاهر أنها (سائر) للعموم وإن كانت بمعنى الباقي ؛ لأن المراد بها شمولُ ما دخلت عليه ، سواء كانت بمعنى الجميع أو الباقي كما تقول : اللهم اغفر لي ولسائر المسلمين [5] . وخالف في ذلك القرافي والقاضي عبد الوهاب ، فقد قال الأخير : إن (سائر) ليست للعموم ، فإن معناها : باقي الشيء لا جملته ، وقال صاحب الصحاح وغيره من اللغويين : إنها بمعنى : جملةُ الشيء وهي مأخوذة من سور المدينة المحيط ، لا من السُّؤْر الذي هو البقية ، فعلى هذا يكون للعموم .

والصحيح– وهو قول القرافي– : أن أصلها الهَمْز من السُّؤْر الذي هو البقية ،

---

(1) المحصول (ج 1 ص 369، 370) وإرشاد الفحول ص (119) وحاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 10) وشرح تنقيح الفصول ص (179) .

(2) سورة (الرحمن) الآية (33) .

(3) رواه الشيخان عن أبي بكر بلفظ «لا نورث ما تركناه صدقة» انظر نيل الأوطار (ج 6 ص 86) .

(4) سورة (التوبة) الآية (36) .

(5) إرشاد الفحول ص (119) وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج 2 ص 102) .

وتُسَهَّل الهمز فيقال : سور بغير همز ، ولذلك قال (عليه الصلاة والسلام) : « فارِقْ سائرَهن » أي باقيهن[1]

سابعًا : **الألف واللام الحرفية** ، تفيد العمومَ إذا دخلت على الجمع ، سواء كان جمعًا سالمًا أو مُكَسَّرًا ، وسواء كان من جموع القلة أو الكثرة ، وكذا إذا دخلت على اسم الجمع كرَكْب وصَحْب وقَوْم ورَهْط ، وكذا إذا دخلت على اسم الجنس ، وقد اختلفوا في اقتضائها للعموم إذا دخلت على هذه المذكورات ، وفي ذلك مذاهب ثلاثة :

المذهب الأول : أنه إذا كان هناك معهودٌ فإنها تُحْمَل على العهد ، فإن لم يكن فإنها تحمل على الاستغراق ، وهو قول الجمهور .

المذهب الثاني : أنها تحمل على الاستغراق إلا أن يقوم دليلٌ على العهد .

المذهب الثالث : أنها عند فَقْدِ العهد تحمل على الجنس .

والراجح المذهب الأول ، وهو مذهب الجمهور وهو حملها على العهد إن كان هناك عهد ، وإلا حملت على الاستغراق ، واستدلوا على ذلك بجملة وجوه هي :

الوجه الأول : إن الأنصار لما طلبوا الإمامةَ احتج عليهم أبو بكر (رضي الله عنه) بقول النبي ﷺ : « الأئمة من قريش »[2] والأنصار سلَّموا تلك الحجة ، ولو لم يدل الجمعُ المعرَّف بلام الجنس على الاستغراق لما صحَّت تلك الدلالة ؛ لأن قوله ﷺ : « الأئمة من قريش » لو كان معناه بعضَ الأئمة من قريش لوجب أن لا ينافي وجودَ إمامٍ من قوم آخرين ، أما كونُ كلِّ الأئمة من قريش فينافي كونَ بعض الأئمة من غيرهم [3] .

وروي عن عمر (رضي الله عنه) أنه قال لأبي بكر (رضي الله عنه) لما هم بقتال مانعي الزكاة : أليس قال النبي ﷺ : « أُمِرْتُ أن أقاتل الناسَ حتى يقولوا : لا إله إلا الله »[4] .

---

(1) شرح تنقيح الفصول ص (190)، والحديث رواه الترمذي في سننه برقم (1128)، وابن ماجة برقم (1953)

(2) انظر الأحكام السلطانية للماوردي ص (6) . (3) انظر جامع الأصول (ج 1 ص 157) .

(4) رواه البخاري في صحيحه برقم (393)، ومسلم (20)، وأبو داود (1556)، والنسائي (3090)، والترمذي (2606)، وابن ماجة (3927) .

فقد احتج عليهم بعموم اللفظ ثم لم يقل أبو بكر ولا أحد من الصحابة (رضي الله عنهم) : إن اللفظ لا يفيده ، بل عدل إلى الاستثناء فقال : أليس أنه (عليه السلام) قال : « إلا بحقها ، وإن الزكاة من حقها »[1] .

الوجه الثاني : أن هذا الجمع يؤكَّد بما يقتضي الاستغراقَ ، فوجب أن يفيد أصلُه الاستغراق ، أما أنه يؤكَّد بذلك فلقوله تعالى : ﴿ فَسَجَدَ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾[2] وأما أنه بعد التأكيد يقتضى الاستغراق فبالإجماع .

الوجه الثالث : أن الألف واللام إذا دخلا في الاسم صار معرفةً ، وقد نُقِلَ ذلك عن أهل اللغة ، فيجب صرفُه إلى ما به تحصل المعرفةُ ، وإنما تحصل المعرفةُ عند إطلاقه بأن يُصْرَف إلى الكل ، أما الصرفُ إلى ما دون الكل فإنه لا يفيد المعرفة ؛ لأن بعضَ الجموع ليس أولى من بعض فكان مجهولًا .

الوجه الرابع : أنه يصح استثناءُ أي واحد كان من هذا الجمع ، وذلك يفيد العموم ؛ فإن معيارَ العموم الاستثناءُ ، أي أن كلَّ ما صح الاستثناءُ منه مما لا حصر فيه فهو عام للزوم تناوله للمستثني[3] .

قال في كشف الأسرار في ذلك : اعلم أن لام المعرفة إذا دخلت على فردٍ لا يحتمل التعريفَ لمعنى العهد ، أوجبت العمومَ عند الفقهاء والمبرد والجبائي ، خلافًا لبعض المتكلمين ؛ لقوله تعالى : ﴿ إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ ﴾[4] .

أي : هذا الجنس ، والدليل على عمومه استثناء المؤمنين ، فالاستثناء يُخْرِج من الكلام ما لولاه لوجب دخولُه تحته ، وذا يدل على عموم هذا اللفظ .

وكذا في قوله تعالى : ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ ﴾[5] ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى ﴾[6] أوجبت العموم[7] .

ثامنًا : التعريف بالإضافة : وهو من مقتضيات العموم كالألف واللام من غير

---

(1) المحصول (ج1 ص378) .

(2) سورة (الحجر) الآية (30) .

(3) إرشاد الفحول ص (119، 120) والإحكام للآمدي (ج 2 ص 61) وأصول السرخسي (ج 1 ص 160، 161) .

(4) سورة (العصر) الآية (2).

(5) سورة (المائدة) الآية (38).

(6) سورة (النور) الآية (2).

(7) كشف الأسرار (جـ 1 ص 192) .

فرق بين كون المضاف جمعًا ، كأن نقول : رسائل زيد ، أو كونه اسم جمع كقولنا : جاءنا رَكْبُ المدينة ، أو كونه اسمَ جنسٍ نحو قوله تعالى : ﴿ وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ ﴾[1] وكذلك كالخبر « منعت العراقُ دِرْهَمَها ودينارَها ، ومنعت الشامُ قفيزَها وصاعها »[2] .

وقال الرازي : إن المفردَ المضاف يَعُمُّ مع اختياره بأن المعرَّف بالألف واللام لا يعم والصحيح أن عمومَ الإضافة أقوى ، ولهذا لو حلف : لا يشرب الماء حنث بشربِ القليل منه ؛ لعدم تناهي أفراده، ولو حلف لا يشرب ماءَ البحر ، لا يحنث إلا بكلِّه[3] .

تاسعًا : الأسماء الموصولة . كالذي والتي والذين واللاتي ، فإنها من صِيَغ العموم ، وقد قيل : جميعُ الأسماء المبهمة تقتضي العمومَ ، وقال أصحاب الأشعري : إنها تجري في بابها مجرى اسم منكور كقوله تعالى : ﴿ وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ ﴾[4] وقوله : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ ﴾[5] وقوله : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا ﴾[6] وما خرج من ذلك فلقرينة تُخصِّصه عن موضوعه اللغوي [7] .

عاشرًا : نفيُ المساواة بين شيئين، كما في قوله تعالى : ﴿ لَا يَسْتَوِىٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ ﴾[8] فإنه يقتضي العمومَ ؛ لأنه يقتضي نفيَ الاستواء في جميع الأمور حتى في القصاص وهو قول الحنفية والشافعية وطوائف من الأصوليين والفقهاء ، وذهب الإمام أبو حنيفة والمعتزلة والغزالي والرازي إلى أنه لا يقتضي

(1) سورة (ابراهيم) الآية (34) .
(2) رواه مسلم في صحيحه برقم (2896)، وأبو داود في سننه (3035)، وأحمد في مسنده (7511) .
(3) إرشاد الفحول ص (120، 121) والمحصول (ج 1 ص381) وحاشية العطار على جمع الجوامع (ج2 ص 5).
(4) سورة (البقرة) الآية (3) . (5) سورة (الأنبياء) الآية (101) .
(6) سورة (النساء) الآية (10) .
(7) إرشاد الفحول ص 121 وشرح تنقيح الفصول ص (179) وأصول السرخسي (ج 1 ص 157) وحاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 2) . وحاشية التفتازاني (ج 2 ص 102) وتيسير التحرير (ج 1 ص 250) وأصول الفقه للشيخ أبي النور زهير (ج 2 ص 213) .
(8) سورة (الحشر) الآية (20) .

العمومَ ، ولكل فريق منهما دليلُه واحتجاجه :

فقد احتج القائلون باقتضاء العموم بأنه إذا قال القائل : لا مساواةَ بين زيد وعمرو فإن النفي داخلٌ على مسمًّى المساواة ، فلو وُجِدت المساواةُ من وجهٍ لما كان مسمًّى المساواةِ منفيًا ، وهو خلاف مقتضى اللفظ .

أما الآخرون وهم أبو حنيفة وغيره فقد استدلوا على عدم العموم بقولهم : إن نفيَ الاستواء مطلقًا - أي في الجملة - أعمُّ من نفي الاستواء من كل الوجوه أو من بعض الوجوه ، والدال على القدر المشترك بين الأمرين لا إشعارَ فيه بهما ، فلا يلزم من نفيه نفيُهما [1] .

وبيان ذلك أن الاستواء ينقسم إلى الاستواء من كلٍّ وجه وإلى الاستواء من بعض الوجوه ، ولهذا يُصَدَّق قول القائل : « استوى زيد وعمرو » عند تحقُّق كلٍّ واحد من الاستواءين ، أما الاستواء مطلقًا فهو أعمُّ من الاستواء من كل وجه ، ومن وجه دون وجه ، والنفي إنما دخل على الاستواء الأعمِّ ، فلا يكون مشعرًا بأحد القسمين الخاصين ، وهما الاستواء من كل وجه ومن وجه دون وجه [2] .

قال القرافي في هذا المعنى : والذي يظهر لي أنها المساواة موضوعةٌ للاستواء فيما وقع السياقُ لأجله لا لمطلق الاستواء ولا بجميع وجوه الاستواء ، فإذا قلنا : زيد فقيهٌ وعمرو يساويه ، وقع الاستواءُ في الفقه خاصة وكذلك في النفي ، فإذا قال الله تعالى : ﴿ لَا يَسْتَوِيٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ ﴾ دلَّ على نفي الاستواء في الفوز ، وأن أصحاب النار هَلْكَى ، ولا يتعدَّى النفيُ هذا الوجهَ ، فلا يقتضي نفيَ القصاص [3] .

حادي عشر : **الأمر بصيغة الجمع** ، فإنَّ ذلك يفيد الاستغراقَ في المأمورين .

والدليل على ذلك أن السيد لو قال لفتيانه : قومُوا فإنه لا يتخلَّف عن القيام

(1) المحصول (ج 1 ص 388) وإرشاد الفحول ص (121) والإحكام للآمدي (ج 2 ص 91) . وحاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 19) وشرح تنقيح الفصول ص (186) وتيسير التحرير (ج 1 ص 250) .
(2) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 91) . (3) شرح تنقيح الفصول ص (186) .

أحدٌ منهم إلا استحق الذم ، وذلك يدل على أن اللفظ للشمول [1] .

ثاني عشر : **العطف على العام ، فهو يقتضي العمومَ في المعطوف عند الحنفية .**
أي أن العطفَ على العام يقتضي العمومَ ، بخلاف الشافعية إذ قالوا : العطف على العام لا يُوجِبُ العمومَ .

ومثال هذه المسألة قوله (ﷺ) : « لا يُقْتَل مسلمٌ بكافر ، ولا ذو عهدٍ في عهده »[2] فقالت الشافعية : لا يُقتل المسلم بالذميِّ ؛ لقوله « لا يُقتل مؤمن بكافر »[3] وهو عام في الحربي والذمي ؛ لأنه نكرةٌ في سياق النفي وهو قول المالكية[4]

واحتجوا بثلاثة أمور :

الأمر الأول : أن المعطوف لا يستقلُّ بنفسه في إفادة الحكم ، واللفظ الدالُّ على حكم المعطوف عليه لا دلالةَ له على حكم المعطوف بصريحه ، وإنما أُضْمِر حكمُ المعطوف عليه في المعطوف ؛ ضرورةَ الإفادة وحذرًا من التعطيل ، والإضمارعلى خلاف الأصل فيجب الاقتصارُ فيه على ما تندفع به الضرورةُ وهو التشريكُ في أصل الحكم دون تفصيله من صفة العموم وغيره ؛ تقليلًا لمخالفة الدليل .

الأمر الثاني : أنه قد ورد عطف الخاص على العام في قوله تعالى : ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَـٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَـٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ فإنه عامٌّ في الرجعية والبائن ، وقوله تعالى : ﴿ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ ﴾[5] خاص . وورد عطفُ الواجب على المندوب في قوله تعالى : ﴿ فَكَاتِبُوهُمْ ﴾ فإنه للنَّدْب ، وقوله تعالى : ﴿ وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ ءَاتَىٰكُمْ ﴾[6] للإيجاب . وورد عطفُ الواجب على المباح في قوله تعالى : ﴿ كُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ ﴾ فإنه للإباحة وقوله ﴿ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ ﴾[7]

---

(1) المحصول (ج 1 ص 381) وإرشاد الفحول ص (122) .
(2) رواه أبو داود برقم (2751)، وأحمد برقم (6651).
(3) رواه الترمذي (1412)، والنسائي (4735)، وابن ماجة (2658).
(4) إرشاد الفحول ص (139) والمحصول (ج 1 ص 393) وشرح تنقيح الفصول ص (191) وحاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 22، 23) .
(5) سورة (البقرة) الآية (228).
(6) سورة (النور) الآية (33).
(7) سورة (الأنعام) الآية (141).

للإيجاب ولو كان في الأصل هو الاشتراكَ في أصل الحكم وتفصيلَه لكان العطفُ في جميع هذه المواضع على خلاف الأصل ، وهو ممتنع .

الأمر الثالث : أن الاشتراك في أصل الحكم متيقَّنٌ ، وفي صفته محتملٌ فجعلُ العطف أصلًا في المتيقن دون المحتمل أولى[1].

قال القرافي في ذلك : والعطف على العام لا يقتضي العمومَ نحو قوله تعالى : ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ ثم قال تعالى : ﴿ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ ﴾[2] فهنا الضميرُ لا يلزم أن يكون عامًّا في جملة ما تقدم ؛ لأن العطفَ مقتضاه التشريكُ في الحكم الذي سبق الكلامُ لأجله فقط[3] .

أما الحنفية فقالوا : المراد بالكافر في الحديث : الحربي ، وذلك بقرينة عطف الخاص عليه ، وهو قوله : « ولا ذو عهدٍ في عهده » فيكون التقدير : ولا ذو عهد في عهده بكافر ، قالوا : والكافر الذي لا يُقْتَل به ذو العهد هو الحربيُّ فقط ؛ لأن المعاهدَ يقتل بالمعاهد ، فيجب أن يكون الكافرُ الذي يقتل به المسلمُ هو الحربي ، تسويةً بين المعطوف والمعطوف عليه ، وعلى هذا فإن العطفَ على العام يقتضي العمومَ في المعطوف[4] .

الخاص والتخصيص

قيل في حدِّ الخاص بأنه : اللفظ الدال على مسمًّى واحد . ويُعْترض على هذا الحد بأن تقييدَه بالوحدة غيرُ صحيح ؛ فإن تخصيصَ العام قد يكون بإخراج أفرادٍ كثيرة من أفراد العام ، وقد يكون بإخراج نوعٍ من أنواعه أو صِنْفٍ من أصنافه ، إلا أن يراد بالمسمَّى الواحدِ ما هو أعمُّ من أن يكون فردًا أو نوعًا أو صنفًا .

وقيل في حده : ما دلَّ على كثرةٍ مخصوصة ، ويُعْترض على هذا الحدِّ بأن التخصيصَ قد يكون بفردٍ من الأفراد نحو. أكْرِمَ القومَ إلا زيدًا ، وليس زيدٌ وَحْدَه

---

(1) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 99، 100) . (2) سورة (البقرة) الآية (228) .

(3) شرح تنقيح الفصول ص (191) .

(4) إرشاد الفحول ص (139) وتيسير التحرير (ج1 ص261) وحاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 22).

بكثرة .[1] وقيل : الخاص كلُّ لفظٍ وُضِع لمعنًى معلومٍ على الانفراد ، فقد احْتَرَز بالمعلوم عن المشترك ؛ فإنه وضع بإزاء معنًى من المعاني المختلفة على سبيل الإبهام .

أو هو كلُّ اسم لمسمًّى معلومٍ على الانفراد ومنه يقال : اختص فلانٌ بملك كذا ، أي : انفرد به ولا شركة للغير معه ، وخصَّني فلانٌ بكذا ، أي : أفرده لي ، وفلانٌ خاصٌّ فلان ، ومنه سُمِّيت الخَصَاصة ؛ للانفراد عن المال وعن نَيْل أسبابِ المال مع الحاجة ومعنى الخصوص في الحاصل : الانفرادُ وقطع الاشتراك [2] .

أما التخصيص في الاصطلاح فهو : قَصْرُ العام على بعض مسمياته ، وهو قول ابن الحاجب ، وهو يتناول ما أُرِيد به جميعُ المسميات أولًا ، ثم أُخْرِج بعضٌ كما في الاستثناء .

وقال أبو الحسين البصري في حده : هو إخراجُ بعضِ ما يتناوله الخطابُ منه . وهو قول الرازي في المحصول[3].

وحده ابن السبكي في جمع الجوامع بأنه : قصرُ العام على بعض أفراده . وذلك أن لا يُرَاد منه البعضُ الآخر ، ويَصدق هذا لعامٍّ المرادُ به الخصوصُ كالعام المخصوص وعَدَل عن قول ابن الحاجب (مسمياته) ؛ لأن مسمَّى العام واحدٌ ، وهو كل الأفراد [4] .

الفرق بين التخصيص والنسخ : أن التخصيص يكون دائمًا لبعض الأفراد ، أما النسخ فقد يكون لكل الأفراد ؛ وعلى هذا فالنسخ أعمُّ من التخصيص [5] .

حكم الخاص

حكم الخاص : هو معرفةُ المراد باللفظ ، ووجوبُ العمل به فيما هو موضوع له

---

(1) إرشاد الفحول ص (141) .

(2) كشف الأسرار (ج 1 ص 26، 27) وأصول السرخسي (ج 1 ص 124) .

(3) حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج 2 ص 129) والمحصول (ج 1 ص 396) والإحكام للآمدي (ج 2 ص 115) .

(4) حاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 32) .

(5) الإبهاج في شرح المنهاج (ج 2 ص 120) .

لغةً ، وهو يتناول المخصوصَ قطعًا بحيث يقطع احتمالَ الغير ، فاذا قلنا : زيد عالِمٌ فزيد خاصٌ لا يحتمل غَيْرَه احتمالًا ناشئًا عن دليلٍ ، و« عالم » أيضًا خاصٌ لم يحتمل غيرَه كذلك ، فكل واحد من الكلمتين يتناول مدلوله قطعًا ، فثبت من مجموع الكلام قطعيةُ الحكم بـ « عالم » على « زيد » بهذه الواسطة .

وثمة حكمٌ آخر وهو أن الخاصَّ لا يحتمل البيانَ ؛ لكونه بيِّنًا ، أي أن الخاصَّ لا يحتمل بيانَ التفسير ؛ لكونه مُسْتَبِينًا بنفسه ، فهو بذلك مقابلٌ للمجمل حيث يحتاج إلى بيان المُجمِلْ- بكسر الميم- وتفسيره [1] .

وإذا كان الخاصُّ لا يحتمل البيانَ ؛ لكونه بينًا بنفسه ، فإنه يتفرع عن ذلك تفريعاتٌ مما هو موضع خلاف ، ومن جملة ذلك أنه لا يجوز إلحاقُ تعديل الأركان في الصلاة ، وذلك بإلحاق الطمأنينة في الركوع والسجود ، والجلسة بين السجدتين ، وذلك بأمر الركوع والسجود في قوله تعالى : ﴿ ٱرْكَعُواْ وَٱسْجُدُواْ ﴾[2] على سبيل الغرض كما ألحقه به أبو يوسف والشافعي (رحمهما اللّه) .

وبيان ذلك أن الشافعي (رحمه اللّه) يقول : تعديلُ الأركان في الركوع والسجود فرضٌ ؛ وذلك لحديث أعرابيٍّ خفَّف في الصلاة ، فقال له النبي ﷺ : « ارْجِعْ فَصَلِّ ؛ فإنك لم تُصَلِّ »[3] لكن الحنفية قالوا : إن قوله تعالى : ﴿ ٱرْكَعُواْ وَٱسْجُدُواْ ﴾ خاصٌّ وُضِع لمعنًى معلوم ؛ لأن الركوعَ وهو الانحناءُ عن القيام ، والسجودُ هو وضع الجبهة على الأرض ، والخاصُّ لا يحتمل البيانَ حتى يقال : إن الحديثَ أُلحق بيانًا للنص المطلق فلا يكون إلا نَسْخًا ، وهو لا يجوز بخبر الواحد ، فينبغي أن تُرَاعى منزلةُ كلٍّ من الكتاب والسنة ، فما ثبت بالكتاب يكون فرضًا ؛ لأنه قطعيٌّ ، وما ثبت بالسنة يكون واجبًا ، لأنه ظني [4] .

مثال ثانٍ :أنه يبطل شرطُ الولاء والترتيب والنية في آية الوضوء . يعني إذا كان الخاصُّ لا يحتمل البيانَ ، فإنه يبطل شرطُ الولاء كما شَرَطه الإمام مالك (رحمه

---

(1) أصول السرخسي (ج 1 ص 128) وكشف الأسرار (ج 1 ص 28) .

(2) سورة (الحج) الآية (77) .

(3) أخرجه الشيخان عن أبي هريرة . انظر نيل الأوطار (ج 2 ص 294) .

(4) كشف الأسرار (ج 1 ص 30) .

اللّه) ، ويبطل شرطُ الترتيب والنية كما شرطهما الشافعي (رحمه اللّه) ، ويبطل شرطُ التسمية كما شرطه أهلُ الظاهر في آية الوضوء ، وهو قوله تعالى : ﴿ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ ﴾[1] .

وبيان ذلك أن الإمام مالكًا (رحمهَ اللّه) يقول : إن الولاء فرضٌ في الوضوء ، وهو أن يغسل أعضاءَه في الوضوء متتابعًا متواليًا بحيث لم يجف العضو الأول وذلك لمواظبة النبي ﷺ عليه . وأهل الظاهر يقولون : إن التسميةَ فرض في الوضوء ؛ لقوله (عليه الصلاة والسلام) « لا وضوءَ لمن لم يَذْكُرِ اسمَ اللّه عليه »[2]. والشافعي (رحمه اللّه) يقول : إن الترتيب والنيةَ في الوضوء فرضٌ ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام : « لا يَقْبَلُ اللهُ صلاةَ امرئٍ حتى يضع الطهورَ مواضعَه ، فيغسل وجهَه ثم يديه »[3]. ولقوله ﷺ : « إنما الأعمال بالنيات » والوضوء أيضًا عملٌ فلا يصح بدون النية .

وقالت الحنفية : إن اللّه تعالى أمَرَنا في الوضوء بالغسل والمسح وهذا خاصَّان ، وقد وضعا لمعنًى معلومٍ وهو الإسالة والإصابة ، فاشتراطِ هذه الأشياء- الموالاة والترتيب والنية- لا يكون بيانًا للخاص ؛ لأنه (الخاص) مستبينٌ بنفسه ، فلا يكون مثلُ هذه الأشياء إلا نَسْخًا وهو لا يصح بأخبار الآحاد ، وغاية ذلك أن تُرَاعى منزلةُ كلٍّ واحد من الكتاب والسنة ، فما ثبت بالكتاب يكون فرضًا ، وما ثبت بالسنة ينبغي أن يكون واجبًا كما في الصلاة[4].

ومثال ثالث : وهو يتعلق بالطهارة في آية الطَّوَاف ، وذلك أن الخاص مستبينٌ بنفسه فلا يحتمل البيانَ ، فبطل شرطُ الطهارة في آية الطواف وهي قوله تعالى ﴿ وَلْيَطَّوَّفُوا۟ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ ﴾[5] فإن الشافعي (رحمه اللّه) يقول في هذا

---

(1) سورة (المائدة) الآية (6) .

(2) رواه أبو داود برقم (101)، وابن ماجه برقم (397)، وأحمد في مسنده برقم (9137).

(3) رواه أبو داود في سننه (856)، وانظر ابن ماجة (460). .

(4) كشف الأسرار (ج 1 ص 30، 31) وأصول السرخسي (ج 1 ص 128) وانظر تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص (10- 12) .

(5) سورة (الحج) الآية (29) .

الشأن : إن طواف البيت لا يجوز من غير الطهارة ؛ لقوله ﷺ : « الطوافُ حول البيت مثلُ الصلاة »[1] .

أما الحنفية فقالوا : إن الطوافَ لفظٌ خاص معناه معلومٌ ، وهو الدوران حول الكعبة ، فاشتراطُ الطهارة فيه لا يكون بيانًا له ؛ لكونه بيّنًا بنفسه ، بل يكون نسخًا وهو لا يجوز بخبر الواحد .

ومثال رابع : وهو تأويل القروء بالأطهار في آية التربُّص . أي إذا كان الخاصُّ بيّنًا بنفسه فإنه لا يحتمل البيانَ ، وبذلك يبطل تأويلُ القروء بالأطهار في قوله تعالى : ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾[2] .

وبيان ذلك أن قوله تعالى : « قروء » مشتركٌ بين معنى الطهر والحيض ، فأوّله الشافعي (رحمه اللّه) بالأطهار ؛ لقوله تعالى : ﴿ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ ﴾ واللام للوقت ، أي : فطلقوهن لوقت عدتهن ، وهو الطهر ؛ لأن الطلاقَ لم يُشْرَع إلا في الطهر ، وأوّله أبو حنيفة (رحمه اللّه) بالحيض بدلالة قوله تعالى : « ثلاثة » ؛ لأنه خاصٌّ لا يحتمل الزيادة والنقصان ، والطلاقُ لم يُشْرع إلا في الطهر ، فإذاطلّقها في الطهر وكانت العدةُ أيضًا هي الطهرَ ، فإنِ احْتُسِب ذلك الطهرُ من العدة- كما هو مذهبُ الشافعي- يكون قُرْأَيْن وبعضًا من الثالث ، وإن لم يحتسب منها ويؤخذ ثلاثٌ أُخَر سوى هذا القرء يكون ثلاثًا وبعضًا ، وعلى كلِّ تقديرٍ يَبْطُلُ موجبُ الخاص الذي هو ثلاثة ، وأما إذا كانت العدةُ هي الحيضَ ، والطلاقُ في الطهر ، لم يلزم شيءٌ من المحذورَيْن بل تُعَدُّ ثلاثُ حيضاتٍ بعد مُضِيِّ الطهر الذي وقع فيه الطلاق[3] .

مثال خامس : وهو قوله تعالى : ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا ﴾[4] .

---

(1) رواه الترمذي عن ابن عباس (ج 3 ص 293) .

(2) سورة (البقرة) الآية (228).

(3) كشف الأسرار (ج 1 ص 32) وأصول السرخسي (ج 1 ص 128) وشرح التلويح على التوضيح (ج 1 ص 35) .

(4) سورة (المائدة) الآية (38) .

قال الشافعي في تأويل ذلك : إن القطعَ لفظٌ خاص لمعنًى معلوم ، فإبطالُ عصمة المال والتقوُّم الذي كان ثابتًا قبل فعل السرقة - أو بعده قبل القطع- لا يكون عملًا بهذا الخاصّ ، بل يكون زيادةً أثبتموه بالرأي أو بخبر الواحد .

وقالت الحنفية : ما أثبتنا ذلك إلاّ بلفظٍ خاصٍّ في الآية ، وهو قوله تعالى : ﴿ جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلٗا مِّنَ ٱللَّهِۗ ﴾ فاسم الجزاء يُطْلَق على ما يجب حقًّا للّه تعالى بمقابلة أفعال العباد ، فثبت بهذا اللفظ الخاصّ أن القطعَ حقُّ اللّه تعالى خالصًا ، وتبيَّن به أن سببَه جنايةٌ على حقِّ اللّه تعالى ، ولا يجب القطعُ إلا باعتبار العصمة والتقوم في المسروق ، فيتبين بذلك أن العصمةَ والتقومَ عند فعل السرقة صار حقًّا للّه تعالى حيث وجب القطعُ باعتباره حقًّا له ، ويَتِمُّ ذلك بالاستيفاء ؛ لأن ما يجب حقًّا للّه تعالى فتمامُه يكون بالاستيفاء ؛ إذ المقصودُ به الزجرُ ، وذلك يحصل بالاستيفاء وبهذا التحقيق يتبين أن العصمةَ والتقومَ لم يَبْقَ حقًّا للعبد فلا يجب الضمان به [1] .

- إلى غير ذلك من الأمثلة على الخاص الذي هو مبينٌ في نفسه وعاملٌ فيما هو موضوع له بغير شبهة ، فهو بذلك يتناول مدلولَه قطعًا ويقينًا لما أُرِيد به من الحكم الشرعي [2]

الفرق بين التخصيص والنسخ

التخصيص شديدُ الشبه بالنسخ ؛ وذلك لاشتراكِهما في اختصاص الحكم ببعض ما يتناوله اللفظ . قال الرازي في المحصول في جملة بيان النسخ : بأنه لا معنى له إلا تخصيصُ الحكم بزمان معين بطريق خاص ، فيكون الفرقُ بين التخصيص والنسخ فرقُ ما بين العام والخاص ، لكن الناسَ اعتبروا في التخصيص أمورًا لفظيةً خرَّجوه لأجلها عن جنس النسخ [3] .

من أجل ذلك احتاج أئمة الأصول إلى بيان الفرق بين التخصيص والنسخ من عدة وجوه ، وهي :

---

(1) أصول السرخسي (ج 1 ص 129) وشرح التلويح على التوضيح (ج 1 ص 38) .
(2) أصول السرخسي (ج 1 ص 128) وشرح التلويح على التوضيح (ج 1 ص 35) .
(3) المحصول (ج 1 ص 397) .

الوجه الأول : أن التخصيص تركُ بعض الأعيان ، أما النسخ فهو تركُ الأعيان كلِّها .

الوجه الثاني : أن التخصيص مخصوصٌ بالأعيان ، أما النسخ فهو مخصوصٌ بالأزمان ، بدليل أنهما المتبادران إلى الأفهام عند إطلاقهما [1] .

الوجه الثالث : أن التخصيصَ لا يكون إلا لبعض الأفراد ، بخلاف النسخ فإنه يكون لكل الأفراد [2] .

الوجه الرابع : أن التخصيص لا يكون إلا فيما تناوله اللفظُ ، أما النسخ فهو أعمُّ من ذلك ، فقد يصح فيما عُلِمَ بالدليل أنه مرادٌ وإن لم يتناوله اللفظ[3]

الوجه الخامس : أن النسخ يتطرق إلى كلِّ حكمٍ ، سواء كان ثابتًا في حقِّ شخصٍ واحد أو ثابتًا في حق أشخاص كثيرة ، أما التخصيص فلا يتطرق إلا إلى النوع الأول وهو ما كان ثابتًا في حقِّ شخصٍ واحد [4] .

الوجه السادس : أن النسخ رفعُ الحكم بعد ثبوته ، بخلاف التخصيص فإنه بيانُ المراد باللفظ العام [5] .

الوجه السابع : أن التخصيص يجوز أن يكون مقترنًا بالعام ، أو متقدمًا عليه ، أو متأخرًا عنه ، أما الناسخ فلا يجوز أن يكون متقدمًا على المنسوخ ولا مقترنًا به ، بل يجب أن يتأخر عنه .

وبعبارة أخرى : أن الناسخ يجب أن يكون متراخيًا ، والمخصِّص لا يجب أن يكون متراخيًا ، سواء وجبت المقارنةُ أو لم تجب [6] .

الوجه الثامن : أن النسخ لا يكون إلا بقولٍ وخطاب ، أما التخصيص فقد

---

(1) الإبهاج في شرح المنهاج (ج 2 ص 120) .
(2) إرشاد الفحول ص (142) والإبهاج (ج 2 ص 120) والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص (247).
(3) الإبهاج (ج 2 ص 120) والمحصول (ج 1 ص 347) .
(4) الإبهاج (ج 2 ص 120) والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص (247) .
(5) إرشاد الفحول ص (143) والإبهاج (ج 2 ص 12) والمحصول (ج 1 ص 397) .
(6) إرشاد الفحول ص (143) والمحصول (ج 1 ص 397) والإبهاج (ج 2 ص 120) .

يكون بأدلةِ العقل والقرائن وسائر أدلة السمع [1] .

الوجه التاسع : أن التخصيص يجوز أن يكون في الأخبار والأحكام ، أما النسخ فهو مختصٌ بأحكام الشرع [2] .

الوجه العاشر : أن التخصيص لا يدخل في غير العام ، بخلاف النسخ فإنه يرفع حكمَ العام والخاص [3] .

الوجه الحادي عشر : أنه يجوز نسخُ شريعةٍ بشريعة أخرى ، أما تخصيصُ شريعة بشريعة أخرى فإنه لا يصح .

والمراد بذلك أن الشريعة المتأخرة قد تنسخ بعضَ أحكامِ الشريعة المتقدمة ، أما أن تنسخَها كلَّها فلا ؛ لأن قواعدَ العقائد لم تُنْسَخ ، وكذلك حفظُ الكليات الخمس ، وبذلك فإن النسخَ إنما يقع في بعض الأحكام الفرعية [4] .

تخصيص العموم

اتفق القائلون بالعموم على جواز تخصيصه ، سواء كان هذا من الأخبار أو الأوامر أو غير ذلك . واحتجوا لذلك بكل من الشرع والمعقول :

أما الشرع : فهو وقوعُ تخصيص العموم في كتاب اللّه تعالى ، وذلك كقوله تعالى : ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ ﴾[5] واللّه تعالى ليس خالقًا لذاته ولا قادرًا عليها ، وهي شيء .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ مَا تَذَرُ مِن شَيۡءٍ أَتَتۡ عَلَيۡهِ إِلَّا جَعَلَتۡهُ كَٱلرَّمِيمِ ﴾[6] وقد أتت الرياحُ على الأرض والجبال ولم تجعلها رميمًا .

(2،1) إرشاد الفحول ص (143) والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص (248) .

(3) إرشاد الفحول ص (143).

(4) الإبهاج (ج 2 ص 121) والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص (248) والمحصول (ج 1 ص 397) .

(5) سورة (الزمر) الآية (62) .

(6) سورة (الذاريات) الآية (42) .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيۡءِۭ ﴾[1] وقوله أيضًا : ﴿ وَأُوتِيَتۡ مِن كُلِّ شَيۡءٖ ﴾[2] .

إلى غير ذلك من الآيات الخبرية المخصَّصة ، حتى إنه قد قيل : لم يَرِدْ عامٌّ إلا وهو مخصَّصٌ ، إلا في قوله تعالى : ﴿ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ﴾ .ولو لم يكن تخصيص العموم جائزًا لما وقع ذلك في الكتاب [3] .

أما المعقول : فهو أن تخصيصَ العموم إنما يُراد منه صَرْفُ اللفظ عن جهة العموم الذي هو حقيقةٌ ، إلى جهة الخصوص بطريق المجاز . ولهذا يصح من الإنسان أن يقول : « جاءني كلُّ أهل البلد » وإن تخلَّف عنه بعضهم .

ويدل على تخصيص الأوامر العامة قولُه تعالى : ﴿ فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ ﴾[4] مع خروج أهل الذمة عن عموم المشركين .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا ﴾[5] وقوله تعالى : ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖ ﴾[6] مع أنه ليس كلُّ سارقٍ يُقْطَع ، ولا كل زانٍ يجلد .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ ﴾[7] مع خروج الكافر والرقيق والقاتل عن عموم الأولاد .

وإذا اعْتُرِض بأن جوازَ تخصيص الخبر مما يُوجِبُ الكذبَ في الخبر ؛ لما فيه من مخالفة المخبر للخبر ، وهو غيرُ جائز على الشارع .

وأجيب عن هذا الاعتراض : بأنا لا نُسلِّم لزومَ الكذب ولا وَهْمَ الكذب ، بتقدير إرادةِ سبيل المجاز وقيام الدليل على ذلك ، وإلا كان القائلُ : رأيت أسدًا ، وهو يريد به الإنسانَ ، كاذبًا ، إذا تحقَّقْنا من أنه إنما لم يرد الأسد الحقيقيَّ ، وإنما

---

(1) سورة (الأحقاف) الآية (25) .
(2) سورة (النمل) الآية (23) .
(3) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 117) .
(4) سورة (التوبة) الآية (5) .
(5) سورة (المائدة) الآية (38) .
(6) سورة (النور) الآية (2) .
(7) سورة (النساء) الآية (11) .

أراد الأسدَ المجاز ، وهو الإنسان الشجاع ، وعلى هذا لا نسلم امتناعَ نَسْخِ الخبر لما بينا [1] .

غاية تخصيص العموم

اختلف القائلون بتخصيص العموم في الغاية التي يقع انتهاءُ التخصيص إليها .

وبعبارة أخرى : الغاية التي يجوز أن ينتهي إليها التخصيص، وثمة أقوال للعلماء في ذلك .

القول الأول : جوازُ انتهاء التخصيص في جميع ألفاظ العموم إلى الواحد واحتج القائلون بذلك بكلٍّ من النص والإطلاق والمعنى . أما النص ، فهو قوله تعالى : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾[2] وأراد به نَفْسَه وحده .

وأما الإطلاق ، فقول عمر بن الخطاب (رضي اللّه عنه) لسعد بن أبي وقاص وقد أنفذ إليه القعقاعَ مع ألف فارس : قد أَنْفَذْتُ إليك أَلفَيْ رجلٍ، فثمة ألفُ فارسٍ ، ومعهم ألفٌ آخرُ . ذكر مطلقًا والمراد به القعقاع .

وأما المعني ، فهو أن التخصيصَ يُخْرِجُ من اللفظ العامِّ ما لولاه لدخل فيه ، فجاز أن يَطْرَأَ التخصيصُ على اللفظ العام إلى أن يبقى منه واحدٌ كالاستثناء وقد ذهب إلى ذلك أكثرُ الشافعية وكثيرٌ من الحنابلة ، وإليه ذهب بعض الحنفية [3] .

القول الثاني : يجوز تخصيصُ العموم إلى أن يَبْقى منه ثلاثةٌ ، ثم لا يصح التخصيصُ بعد ذلك . وهو مذهب القفال من الشافعية [4] .

القول الثالث : أن تكون نهايةُ التخصيص في جميع الألفاظ العامة جَمْعًا

---

(1) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 117، 118) وانظر حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج 2 ص 131) .

(2) سورة (الحجر) الآية (9) .

(3) حاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 33) .

(4) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 118) وإحكام الفصول للباجي ص (152) وحاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 33) . والإبهاج (ج 2 ص 124) . وتيسير التحرير (ج 1 ص 326) وشرح تنقيح الفصول ص (224) وحاشية التفتازاني (ج 2 ص 131) .

كثيرًا ، يُعْرَف مدلول في اللفظ وإن لم يكن محدودًا . أي أنه لابد من بقاءِ جمعٍ يَقْرُبُ من مدلول العام، وقد ذهب إلى ذلك أكثرُ العلماء ، واختاره أبو الحسين البصري ، وحكاه الآمدي عن أكثر الشافعية وقال : وإليه مال إمامُ الحرمين وقال به الإمام الرازي في المحصول ، وهو منسوب إلى المعتزلة ، واختاره الإمام الغزالي [1].

واحتج هؤلاء بأنه لو قال القائلُ : قتلت كلَّ من في البلد ، وكان قد قتل شخصًا واحدًا أو ثلاثة أشخاص . أو قال : أكلتُ كلَّ رمانة في الدار ، وكان فيها ما يُقَدَّر بألف رمانة ، وكان قد أكل رمانةً واحدة أو ثلاث رمانات ، فإن كلامه هذا يكون مستقبحًا مستهجنًا عند أهل اللغة لكن ذلك لا يكون مستقبحًا ولا مستهجنًا إذا حُمِلَ التخصصُ على الكثرة القريبة من مدلول اللفظ ، فإنه يعد بذلك موافقًا مطابقًا لوضع أهل اللغة .

وإذا استعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم جاز ؛ لجريانه مجرى الكثير . وبيان ذلك بالنص ، وهو قوله تعالى : ﴿ ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ ﴾[2] فقد أراد بالناس القائلين : نعيم بن مسعود بعينه ، ولا يُعَدُّ ذلك مستهجناً ؛ لاقترانه بالدليل [3] .

القول الرابع : وهو قول ابن الحاجب ، وجملته : أنه إن كان التخصيصُ باستثناءٍ[4] أو بَدَلٍ ، فإنه يجوز إلى واحد كأن نقول : عشرة إلا تسعة . أو نقول : اشتريت العشرة أحدَها .

أما إن كان التخصيصُ بمتَّصلٍ غير هذين كالصفة والشرط فإنه يجوز إلى اثنين

(1) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 118) والمحصول (ج 1 ص 399) وإحكام الفصول للباجي ص (152) والإبهاج (ج 2 ص 124) وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج2 ص 131) وحاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 34) .

(2) آل عمران الآية (173) .

(3) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 119) وتيسير التحرير (ج 1 ص 326) والمحصول (ج 1 ص 397) والإبهاج (ج 2 ص 125) . وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج 2 ص 131) .

(4) الاستثناء واحد من أدلة تخصيص العموم . وسوف نعرض لتفصيل ذلك في موضعه إن شاء الله .

نحو قولنا : أكْرِم الناسَ العلماءَ ، أو أكرم الناسَ إن كانوا علماء .أما إن كان التخصيصُ بمنفصل ، فإن كان في محصورٍ قليل ، جاز إلى اثنين ، وذلك كما تقول : قتلت كلَّ زنديق وهم ثلاثة أو أربعة . وإن كان في غير محصورٍ أو في عدد كثير فالمذهب هو الأول ، وهو أنه لابد من بقاء جمعٍ يَقْرُبُ من مدلوله . فلا يقال : من دخل داري فأكْرِمْه ، ويُفَسِّرُه بزيد وعمرو وبكر .

واحتج لذلك بأنه لو قال : قتلت كلَّ مَنْ في المدينة ولم يقتل إلا ثلاثةً ، فإنه يكون لاغياً ومخطئاً ، وكذا لو قال : أكلت كلَّ رمانةٍ في البستان ، ولم يأكل إلا ثلاثة وكذلك لو قال : كلُّ مَنْ دخل داري فهو حر ، أو كلُّ مَنْ أكل فأكْرِمْه ، وفسَّره بثلاثة فقال : أردت زيداً وعمرًا وبكراً فإنه يكون لاغياً [1] .

حمل العام على الخاص

إذا تعارض لفظان خاص وعام ، بُنِيَ العام على الخاص ، سواء كان العام متقدمًا على الخاص أو متأخراً عنه أو مقارناً له ، أو كان العام متَّفقًا عليه والخاص مختلفاً فيه . وقد ذهب إلى ذلك عامة الشافعية والمالكية والحنابلة ، وهو قول الغزالي وأبي الحسين البصري والآمدي والرازي والبيضاوي وابن الحاجب [2] .

قال الرازي في المحصول في هذا المعنى : إذا رُوي عن رسول الله ﷺ خبران : خاص وعام ، وهما كالمتنافيَيْنْ ، فإما أن نعلم تاريخَهما أو لا نعلم فإن علمنا التاريخ فإما أن نعلم مقارنتَهما أو نعلم تراخِيَ أحدهما عن الآخر ، فإن علمنا مقارنتهما نحو أن يقول : في الخيل زكاةٌ ، ويقول عقيبه : ليس في الذكور من الخيل زكاةٌ ، فالواجب أن يكون الخاصُّ مخصِّصاً للعام . ومنهم من قال : بل ذلك القدر من العام يصير معارضاً للخاص [3] .

واحتج القائلون بذلك (بناء العام علي الخاص) بعِدَّة أدلة :

---

(1) حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج 2 ص 131) .

(3،2) المحصول (ج 1 ص 440، 441) .

الدليل الأول : أن الخاص أقوى من العام ؛ لأن الخاصَّ يتناولُ الحكمَ بخصوصه على وجه لا احتمالَ فيه ، والعام يتناوله على وجهٍ محتملٍ فكان الخاصُّ أولى [1] .

قال الرازي في المحصول : الخاص أقوى دلالةً على ما يتناوله من العام ، والأقوى راجح ، فالخاص راجح . بيان الأول أن العامِ يجوز إطلاقُه من غير إرادة ذلك لخاصٌ ، أما ذلك الخاصُّ فلا يجوز إطلاقُه من غير إرادة ذلك الخاص ، فثبت أنه أقوى [2] .

الدليل الثاني : أن إجراءَ العام على عمومه إلغاءٌ للخاص ، أما اعتبار الخاص فإنه لا يوجب إلغاءَ واحدٍ منهما ، فكان ذلك أولى [3] .

قال الفيروزابادي في ذلك : إن الأدلةَ إنما وردت للاستعمال ، فكان الجمعُ بينهما أولى من إسقاط بعضها والتوقف فيها [4] .

الدليل الثالث : أن الرجل إذا قال لفتاه : اشْتَرِ لي كلَّ ما في السوق من اللحم ، ثم قال عقيبه : لا تَشْتَرِ لحمَ البقر ، فإنه يُفْهَم من ذلك إخراجُ لحم البقر من كلامه الأول [5] .

وذهبت الحنفية إلى أن العامَّ المتأخر ينسخ الخاصَّ المتقدم، واستدلوا على ذلك بعدة وجوه :

الوجه الأول : ما روي عن ابن عباس (رضي اللّه عنه) أنه قال : كنّا نأخُذُ بالأحدث فالأحدث [6] . فإذا كان العام متأخراً كان أحدثَ ، فوجب الأخذ

(1) إحكام الفصول للباجي ص (161) والمحصول (ج 1 ص 441) والتبصرة في أصول الفقه ص (151) . وشرح التلويح على التوضيح (ج 1 ص 41) وحاشية التفتازاني (ج 2 ص 152) .
(2) المحصول (ج 1 ص 441) .
(3) المحصول (ج 1 ص 441) وإحكام الفصول للباجي ص (161) والتبصرة في أصول الفقه ص (151) . وإرشاد الفحول ص (163) .
(4) التبصرة في أصول الفقه ص (151) .
(5) المحصول (ج 1 ص 441) وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج 2 ص 151) .
(6) رواه الدارقطني (ج 1 ص 127) .

به [1] .

وأجيب عن ذلك : بأنا نأخذ بالأحدث فالأحدث على حسب ما يقتضيه ، والذي يقتضيه هو القدرُ الذي يبقى معه التخصيصُ ، على أنه يعارضه قولُه عز وجل : ﴿ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ ﴾[2] فذمَّ من عمل ببعض دون بعض ، وهم يأخذون بالمتأخر ويتركون المتقدم .

ومن جهة أخرى فإن النصَّ يُحمَل على لفظَيْنِ لا يمكن استعمالُهما ، فيؤخذ بالأحدث منهما .

الوجه الثاني : أن هذين لفظان متعارضان وعُلِمَ التاريخُ بينهما ، فوجب تسليطُ الأخير على السابق كما لو كان الأخيرُ خاصاً .

وأجيب عن ذلك : بأن الخاصَّ أقوى من العام فوجب تقديمُه عليه ، ولأنا لو لم نُسلِّط الخاصَّ المتأخر على العام المتقدمِ ، فإنه يلزم إلغاءُ الخاص . أما لو لم نسلط العام المتأخر على الخاص المتقدم ، فلا يلزم ذلك [3] .

الوجه الثالث : أن اللفظ العام في تناوله لآحادِ ما دخل تحته يجري مجرى ألفاظٍ خاصةٍ ، كلٌّ واحد منها يتناول واحداً فقط من تلك الآحاد ؛ لأن قوله تعالى : ﴿ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾[4] قائمٌ مقامَ قوله : اقْتُلوا زيدًا المشركَ ، اقتلوا عمرًا ، اقتلوا خالدًا ولو قال ذلك بعد ما قال : لا تقتلوا زيدًا ، لكان الثاني ناسخاً .

وأجيب عن ذلك : بأنه إذا كان اللفظُ عامًّا احتمل التخصيصَ ، وليس كذلك إذا كان خاصاً ، ولهذا لو كان قوله : لا تقتلوا اليهودَ ، مقارناً لقوله : ﴿ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾ لكان قد خصَّه [5] .

---

(1) المحصول (ج 1 ص 442) وإحكام الفصول ص (161) وإرشاد الفحول ص (163) والتبصرة في أصول الأحكام ص (154) .

(2) سورة (النساء) الآية (150) .

(3) التبصرة في أصول الفقه ص (154، 155) والمحصول (ج 1 ص 443) .

(4) سورة (التوبة) الآية (5) .

(5) المحصول (ج 1 ص 442- 444) .

الوجه الرابع : أن تخصيصَ العمومِ بأدلة العقول جائزٌ ، وإن تقدَّمت على العموم ، فكذلك في مسألتنا .

وأجيب عن ذلك : بأن الخاصَّ المتقدم متيقَّنٌ ، ونَسْخَه بما ورد من اللفظ العام غيرُ متيقن ، فإن كان ما قلتموه مانعاً لنسخ أدلة العقول باللفظ العام ، ففيها أيضاً مانعٌ لنسخ اللفظ الخاصِّ باللفظ العام . وأيضاً فإنه لا فَرْقَ عند أهل اللسان بين قولك : لا تُعْطِ زيداً حقَّه ، وأعْطِ الناسَ حقوقَهم وبين قولك : أعْطِ الناسَ حقوقَهم ولا تُعْطِ زيداً حقَّه ، كما لا يُفَرِّق أهلُ النظر بين تقدُّمِ دليل الفعل على اللفظ العام وبين تأخره عنه ، فاستويا [1] .

تعارض نصَّيْن محكمين

إذا تعارض نصَّان محكمان ، فإما أن يتعارضا من كلِّ وجه، بحيث لا يمكن الجمع بينهما بوجه ، وإما أن يتعارضا من بعض الوجوه ، بحيث يمكن الجمعُ بينهما بوجه ما .

فإن تعارضا من كلِّ وجه في المَتْنِ فإنه يُقَدَّم أَصَحُّهما سَنَدًا ، وإن استويا في السند ، فإن كانا صحيحَيْنِ صحةً متساوية ، فإنه يُقدَّم ما يُعَضِّدُه دليلٌ آخرُ من نصٍّ أو إجماع أو قياس ، فإن لم يكن ثمة دليلٌ آخر ، فإن عُلِم التاريخُ كان المتأخِّر ناسخاً ، وإن جُهِل التاريخُ توقُّف الترجيح بينهما على مرجِّح .

وإذا لم يتعارضا من كلِّ وجه ، فإنه يجب الجمعُ بينهما ما أمكن من الطرق . وذلك نحو أن يكون أحدُهما أخصَّ من الآخر فيُقدَّم أخصُّهما ، أو بأن يُحْمَلَ أحدُهما على تأويلٍ صحيح يُجْمَع به بين الحديثين ، فإن كان كلٌّ واحد منهما عامًّا من وجه، خاصًّا من وجه فإنهما يتعادلان ويُطْلَب المرجِّحُ الخارجي [2] .

ومثال ذلك قوله ﷺ : « مَنْ نام عن صلاةٍ أو نَسِيهَا ، فلْيُصَلِّها إذا

---

(1) إحكام الفصول ص (161، 162) .

(2) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص (252، 253) .

ذكرها »[1] مع قوله ﷺ : « لا صلاة بعد العصر حتى تَغْرُبَ الشمس »[2] فالخبر الأول خاصٌّ في الصلاة الفائتة المكتوبة ، وعام في الوقت ، أما الحديث الثاني فهو عكسه ، أي أنه عامٌّ في الصلاة ، وخاصٌّ في الوقت فيتعادلان ويطلب المرجِّح [3] .

قال الباجي في إحكام الفصول : إذا تعارض الخبران على وجه لا يمكن الجمعُ بينهما ، فإن عُلِمَ التاريخُ عُمِل بالأحدث منهما ، وإن جُهِلَ التاريخُ رُجِعَ إلى سائر أدلة الشرع ، فإن عُلِم ذلك كان الناظرُ مخيَّرًا في أن يأخذ بأيهما شاء ، وهو قول أبي بكر الباقلاني والغزالي ، واختاره الرازي والبيضاوي وابن الحاجب والآمدي والجبائي [4] .

واحتجوا لذلك بأنه إذا تعارض الخبران تعارُضًا لا يمكن الجمعُ بينهما ، ولم يمكن ترجيحُ أحدهما على الآخر ، ولا استعمالُ أحدهما على وجه النسخ ، وعُدِمت أدلةُ الشرع على تلك الحادثة . لم يكن بُدٌّ من ترك الحادثة بغير حكم فيها ، أو التخيير بين الحَظْرِ والإباحة .

ولا يجوز تركُ الحادثة بغير حكمٍ فيها مع ورود الشرع ، فإنه حينئذٍ لا يبقى إلا أن يحكم فيها بالتخيير [5] .

حكم العام بعد تخصيصه

العام بعد تخصيصه ، هل يكون حجة أم لا ؟ اختلف العلماء في هذه المسألة ،

---

(1) أخرجه أحمد والبخاري ومسلم والترمذي والنسائي عن أنس . انظر الجامع الصغير للسيوطي (ج 2 ص 650) .

(2) رواه البخاري في صحيحه، كتاب «مواقيت الصلاة» برقم (586)، (1996)، ورواه مسلم برقم (825)، والترمذي (183)، والنسائي برقم (518)، (567)، وابن ماجة (1249).

(3) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص (253) وإحكام الفصول ص 164 وحاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 77) .

(4) إحكام الفصول ص (163) والتبصرة في أصول الأحكام ص (510) وفواتح الرحموت (ج 2 ص 189) .

(5) إحكام الفصول ص (164) .

على أن محلَّ الخلاف فيما إذا خُصَّ العمومُ بمبين ، أما إذا خُصَّ بِمُبْهَم فإنه لا يُحْتَجُّ به على شيءٍ من الأفراد ، بغير خلاف ؛ وذلك كما لو قال تعالى : اقتلوا المشركين إلا بعضَهم فإنه لا يُحْتَجُّ به ؛ إذ ما من فرد إلا ويجوز أن يكون هو المُخْرَج ، وكذلك فإن إخراجَ المجهول من المعلوم يُصَيِّرُه مجهولاً ، وقد نَقَل الإجماعَ على هذا جماعةٌ منهم القاضي أبو بكر والأصفهاني [1] .

أما إذا كان التخصيصُ بمبين فقد اختلفوا في ذلك على أقوال :

القول الأول : أن العام بعد تخصيصه حجةٌ في الباقي وهو قول الجمهور ، واختاره الآمدي وابن الحاجب وآخرون وهو الصحيح[2]، ودليلُ ذلك من وجوه :

الوجه الأول : أن الباقي بعد التخصيص من اللفظ العام واقعٌ تحت التسمية ، والتسميةُ تتناوله فصحَّ الاستدلالُ به كما لو لم يُخَصَّ . وبعبارة أخرى : فإن اللفظ العام كان متناولاً للكل فيكون حجةً في كلٍّ واحد من أقسام ذلك الكل ، ومما يعلم بالضرورة أن نسبة اللفظ إلى كلٍّ الأقسام على السَّوِيَّة ، فإخراجُ البعض منها بمخصِّص لا يقتضي إهمالَ دلالة اللفظ على ما بقي ، ولا يُرْفَع التعبُّدُ به ، ولو توقَّف كونُه حجةً في البعض على كونه حجة في الكل للزم الدَّوْرُ ، وهو محال[3]

قال الفيروزابادي في جملة ذلك : إن اللفظ اقتضى استغراقَ الجنس أجمع ، فإذا دلَّ الدليلُ على أن بعض الجنس غيرُ مرادٍ بقي الباقي على مقتضى اللفظ ، فوجب أن يكون حقيقة فيه [4] الوجه الثاني : أنه معلومٌ بإطلاق الاسم أن ما يقع تحته مرادٌ ، وما خرج منه بالتخصيص فمعلومٌ أنه غيرُ مراد بالاسم ، ولولا

---

(1) إرشاد الفحول ص (137) .

(2) إحكام الفصول ص (150) وإرشاد الفحول ص (137) وشرح التلويح على التوضيح (ج 1 ص 45) وشرح تنقيح الفصول ص (227) . والمعتمد لأبي الحسين البصري (ج 1 ص 265- 267) والتبصرة في أصول الفقه ص (122) .

(3) إحكام الفصول للباجي ص (151) وإرشاد الفحول ص (137) والمعتمد (ج 1 ص 267) وأصول السرخسي (ج 1 ص 148) . والتبصرة في أصول الفقه ص (124) .

(4) التبصرة في أصول الفقه ص (124) .

التخصيصُ لعَلِمْنا أنه مرادٌ به فخَرَجَ بالتخصيص وبقي الباقي يُعْلَم أنه مرادٌ بالاسم ، فلم تبطل الدلالةُ فيه ولم يكن للتوقف فيه وجه [1] .

الوجه الثالث: إجماع الصحابة على التسويغ لفاطمة (رضي اللّه عنها) أن تستدل بقوله تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾[2] وإن كان قد خُصَّ منه الكافرُ والعبدُ والقاتل، وكذلك تعلّق سائرُ الصحابة بالعمومات المخصوصة [3] .

الوجه الرابع : أنه ما من عمومٍ إلا وقد خُصَّ ، وأنه لا يوجد عامٌّ غيرُ مخصوص ، فلو قلنا : إنه غيرُ حجةٍ فيما بقي ، فإنه يلزم من ذلك إبطالُ كلِّ عمومٍ ، ومن المعلوم أن غالب هذه الشريعة إنما يثبت بعمومات [4] . القول الثاني : أنه ليس بحجة فيما بقي . وهو قول عيسى بن أبان وأبي ثور ، وقد حُكي عن غيرهم مثل ذلك ، وهو أن العموم إذا خُصَّ فإنه لا يصح الاحتجاجُ به .

واستدلوا على ذلك بأن معنى العموم حقيقةٌ غيرُ مرادةٍ مع تخصيص البعض، وسائر ما تحته من المراتب مجازات، وإذا كانت الحقيقةُ غيرَ مرادةٍ وتعدَّدت المجازات كان اللفظُ مُجْمَلًا فيها ، فلا يحمل على شيء منها .

وبعبارة أخرى : فإن العموم إذا صار بالتخصيص مجازًا فقد لَحِقَ بسائر المجازات التي لا يصح أن يُعْلَم بظاهر اللفظ المرادُ به .

وأجيب عن ذلك : بأن ما تُجُوِّز به في هذا الباب داخلٌ تحت اللفظ ، ومعلومٌ كونه مرادًا بالاسم العام ، وما تجوِّز به في غير هذا الباب فليس بواقع تحت اللفظ ، نحو قولنا في البليد : حمار . وفي الشجاع : أسد .

وجواب ثان : وهو أنه لا يمتنع الاستدلالُ بالمجاز إذا عُرِف معناه[5] ، نحو

---

(1) إحكام الفصول ص (151) . (2) سورة (النساء) الآية (11) .

(3) إحكام الفصول ص (151) وانظر إرشاد الفحول ص (137) .

(4) إرشاد الفحول ص (137) .

(5) إحكام الفصول ص (150، 151) والتبصرة في أصول الفقه ص (122، 123) والمعتمد (ج 1 ص 268) وشرح التلويح على التوضيح (ج 1 ص 43) وشرح تنقيح الفصول ص (227) .

الاستدلال بقوله تعالى : ﴿ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ ﴾ [1] .

القول الثالث : إذا خُصَّ العمومُ بلفظ متصل- كالاستثناء والشرط والصفة- لم يَصِرْ مجازاً ، فهو بذلك حجة ، وإذا خُصَّ بمنفصلٍ صار مجازاً ، فهو بذلك ليس حجة ، بل يصير مجملًا . قاله أبو الحسن الكرخي [2] .

جاء في أصول السرخسي قوله : كان أبو الحسن الكرخي (رحمه الله) يقول من عند نفسه لا على سبيل الحكاية عن السلف : العام إذا لَحِقَه خصوصٌ لا يبقى حجةً ، بل يجب التوقُّفُ فيه إلى البيان ، سواء كان دليلُ الخصوص معلوماً أو مجهولًا ، إلا أنه يجب به أخصُّ الخصوص إذا كان معلوماً [3] .

القول الرابع : أنه يجوز التمسُّكُ به في أقلِّ الجمع ؛ لأنه المتعين ، ولا يجوز فيما زاد عليه وقد حكى هذا المذهب أبو بكر والغزالي وابن القشيري وقال : إنه تحكم .

ودليل هذا القول أن أقلَّ الجمع هو المتيقن ، والباقي مشكوكٌ فيه ، ورُدَّ بمنع كون الباقي مشكوكاً فيه ؛ لما تقدم من الأدلة [4].

المخصص

المخصِّص- بكسر الصاد- : هو إرادةُ صاحب الكلام ؛ لأنها هي المؤثرةُ في إيقاع ذلك الكلام لإفادة البعض . وهو قول الرازي في المحصول [5] .

والمخصص قسمان : متَّصل ومنفصل ، نعرض لبيان ذلك تفصيلًا :

(1) سورة (النساء) الآية (43) .
(2) التبصرة في أصول الأحكام ص (122) وأصول السرخسي (ج 1 ص 144) وإرشاد الفحول ص (138) وشرح تنقيح الفصول ص (228) .
(3) أصول السرخسي (ج 1 ص 144) . (4) إرشاد الفحول ص (138) .
(5) المحصول (ج 1 ص 396) .

القسم الأول : المخصِّص المتصل

المخصص المتصل أربعة أنواع هي : الاستثناء ، والشرط ، والصفة ، والغاية .

النوع الأول : الاستثناء

الاستثناء هو : إخراجُ بعض الجملة من الجملة بلفظ « إلا » أو ما أُقِيمَ مقامه ، وهو « غير وسوى وعدا وخلا وحاشا » وغير ذلك من أدوات الاستثناء [1] .

وحدّه الغزالي بأنه : قولٌ ذو صِيَغٍ مخصوصةٍ محصورةٍ ، دالٌّ على أن المذكورَ فيه لم يُرَدْ بالقول الأول . ففيه احترازٌ عن أدلة التخصيص ؛ لأنها قد لا تكون قولًا وتكون فعلًا وقرينةً ودليلَ عقلٍ [2] .

وحدَّه آخرون بغير ذلك من الحدود مما لا يخلو من أوجه الضعف كما قال الآمدي ؛ إذ المختار في حدِّ الاستثناء عنده أنه : عبارة عن لفظٍ ، متصل بجملة ، لا يستقلُّ بنفسه ، دالٌّ بحرف (إلا) أو أخواتها على أنَّ مدلولَه غيرُ مرادٍ مما اتصل به ، ليس بشرط ، ولا صفة ، ولا غاية [3] .

وقوله : « لفظ » احتَرَز به عن الدلالات العقلية والحسية الموجبةِ للتخصيص وقوله : « متصل بجملة » احترز به عن الدلائل المنفصلة وقوله : « لا يستقل بنفسه » احترز به عن مثل قولنا : « قام القومُ ، وزيدٌ لم يقمْ » وقوله : « دال » احترز به عن الصِّيَغِ المهملة وقوله : « على أن مدلولَه غيرُ مرادٍ مما اتصل به » احترز به عن الأسماء المؤكِّدة والنعتية ، كقول القائل : جاءني القومُ العلماءُ كلُّهم . وقوله (بحرف « إلا » أو أخواتها) احترز به عن قولنا : قام القومُ دون زيد . وقوله « ليس بشرط » احترز به عن قول القائل لفتاه : مَنْ دخل داري فأكْرِمْه إن كان مسلماً . وقوله: «ليس بصفة» احترز به من قول القائل: جاءني بنو تميم الطُّوَال وقوله: «ليس بغاية» احترز به عن قول القائل لفتاه : أكرم بني تميم أبدًا إلى أن يدخلوا الدار [4] .

---

(1) المحصول (ج 1 ص 406) والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص (253) والإبهاج (ج 2 ص 144) وإحكام الفصول ص (182) والمعتمد (ج 1 ص 242) .

(2) المستصفى (ج 2 ص 36) . (3) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 121) .

(4) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 121) .

أما صيغ الاستثناء فهي كثيرة ، وهي : إلا ، وغير ، وسوى ، وخلا ، وحاشا ، وعدا ، وما عدا ، وما خلا ، وليس ، ولا يكون . وأمُّ الباب في هذه الأدوات « إلا » ؛ لكونها حرفاً مطلقاً ، ولوقوعها في جميع أبواب الاستثناء، ولها أحكامٌ مختلفة في الإعراب وهي مستقصاه في مظانِّها من كتب اللغة [1] .

شروط صحة الاستثناء

الشرط الأول : أن يكون الاستثناءُ متصلًا بالمستثنى منه حقيقةً ، من غير تخلُّلِ فاصلٍ بينهما أو في حكم المتصل ، وهو ما لا يُعَدُّ المتكلمُ به آتياً به بعد فراغه من كلامه الأول عُرْفاً ، وإن تخلَّل بينهما فاصلٌ بانقطاع النفس أو سُعَالٍ مانعٍ من الاتصال حقيقةً [2] وهو قول الجمهور ، واستدلوا على ذلك بجملة أدله هي :

أولًا : ما روي عن النبي ﷺ أنه قال : « إذا حَلَفْتَ على يمينٍ فرأيْتَ غَيْرَها خيراً منها ، فأْتِ الذي هو خيرٌ ولتكفِّرْ عن يمينك » [3] فلو كان الاستثناءُ المنفصلُ صحيحاً لأرشد إليه النبي ﷺ ؛ من أجل أن يجد فيه الحالفُ سبيلًا للتخلُّصِ من اليمين عند تأمُّلِ الخير وعدم الحِنْث ، والنبي ﷺ إنما يقصد التيسيرَ والتسهيل ، ولا شَكَّ أن الاستثناءَ أيسرُ للحالف من التكفير ، فحيث لم يُرْشِدْ إليه دلَّ على عدم صحته [4] .

ثانياً : أن أهل اللغة لا يستعملون الاستثناءَ في الكلام إلا متصلًا به ، ويستقبحون تأخيرَه عنه ولا يجعلونه مفيداً ، ولهذا لو قال القائل : لفلان عليَّ

---

(1) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 121، 122) والمنخول ص (154) والموسوعة النحوية الصرفية . دكتور يوسف المطوع (ج 2 ص 356) .

(2) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 122) وانظر المحصول (ج 1 ص 407) وإحكام الفصول ص (183) .

(3) أخرجه الترمذي عن عبد الرحمن بن سمرة (ج 4 ص 106) .

(4) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 123) والمحصول (ج 1 ص 407) والإبهاج (ج 2 ص 145) وحاشية التفتازاني (ج 2 ص 137) .

عشرةُ دراهم ، ثم قال بعد شهر أو سنة : إلا درهماً أو قال : رأيت الناسَ ثم قال بعد حول : إلا زيداً . فإن ذلك ليس استثناءً ولا كلاماً صحيحاً [1] .

ثالثاً : لوجاز تأخيرُ الاستثناء لما استقر شيءٌ من العقود : من الطلاق والعتاق ، ولم يتحقَّقِ ا لحنثُ أصلًا ؛ لجواز أن يَرِدَ عليه الاستثناءُ فيغيِّر حكمَه [2] قال الآمدي في هذا المعنى : إنه لو قيل بصحة الاستثناء المنفصل لما عُلِمَ صدقُ صادقٍ ولا كذبُ كاذبٍ ، ولا حَصَلَ وثوقٌ بيمين ولا وعدٍ ولا وعيد ، ولا حصل الجزمُ بصحة عقد نكاح وبيع وإجارة ، ولا لزومُ معاملة أصلًا ؛ لإمكان الاستثناء المنفصل ، ولو بعد حين ، ولا يخفى ما في ذلك من التلاعب وإبطال التصرفات الشرعية ، وهو محال [3] .

وروي عن ابن عباس (رضي اللّه عنه) أنه كان يقول بصحة الاستثناء المنفصل ، وإن طال الزمانُ شهراً ونقل عنه : سنة . وفي رواية عنه ثالثة : أنه إلى الأبد .

واحتجَّ في ذلك بما روي عن النبي ﷺ أنه قال : « واللهِ لأغْزُوَنَّ قريشاً ، والله لأغزون قريشاً، والله لأغزون قريشا » ثم قال : « إن شاء اللّه »[4] أي أنه استثنى بقوله : « إن شاء اللّه » بعد أن سكت وهو دليلُ الجواز لفصل الاستثناء .

والجواب عن ذلك : أن سكوتَه ﷺ قبل الاستثناء يحتمل أنه من السكوت الذي لا يُخِلُّ بالاتصال الحكمي ، وذلك كالسكوت من أجل الضرورة ، كالسعال والتنفس ونحو ذلك .

واحتجَّ أيضاً بما روي عنه ﷺ سألَتْه يهودُ عن عِدَّةِ أهل الكهف وعن مدة لُبثِهم فيه . فقال : « غداً أُجِيبُكم » ولم يقل : « إن شاء اللّه » فتأخَّر عنه الوحيُ

---

(1) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 123) وإحكام الفصول ص (183) والإبهاج (ج 2 ص 407) والمنخول ص (157) .

(2) المحصول (ج 1 ص 407) . (3) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 123) .

(4) رواه أبو داود والبيهقي . انظر التاج الجامع للأصول (ج 3 ص 79) ، وتخريج الحديث: رواه أبو داود في سننه (3285)، (3286).

مدةً بضعةَ عشرَ يوماً فنزل قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝٢٣ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ۚ وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ ﴾[1].

قال الزمخشري في الكشاف : وهذا نهيُ تأديبٍ من اللّه لنبيِّه حين قالت اليهود لقريشٍ : سَلُوه عن الروح ، وعن أصحاب الكهف ، وذي القرنين ، فسألوه فقال : « ائتوني غداً أُخبِركم ولم يَستثْنِ فأبطأ عليه الوحيُ حتى شقَّ عليه وكذبَتْه قريشٌ ، والمعنى : إذا نسيت كلمةَ الاستثناء ثم تنبَّهْتَ عليها فتدارَكْها بالذكر .[2]

وأجيب عن هذا الاستدلال : بأن هذه الروايةَ لو صحَّت فلعل المرادَ منها : ما إذا نوى الاستثناء متصلًا بالكلام ثم أظهر نِيَّتَه بعده ، فإنه يُدَيَّن فيما بينه وبين اللّه تعالى فيما نواه[3].

قال الآمدي في ذلك : إن قوله ﷺ : « إن شاء اللّه »ليس عائداً إلى خبر الأول بل إلى ذكر ربِّه إذا نسي ، تقديره : أذكرُ ربي إذا نسيت إن شاء اللّه ، وذلك كما إذا قال القائل لغيره : افعل كذا ، فقال : إن شاء اللّه ، أي : أفعل إن شاء اللّه[4].

الشرط الثاني : عدم الاستغراق فقد اتفق العلماء على امتناع الاستثناء المستغرقِ كقوله : له عليَّ عشرةٌ إلا عشرةً ، فإن كان مستغرقًا فهو باطل .

قال ابن الحاجب في ذلك : الاستثناء المستغرق باطلٌ بالاتفاق ، واتفقوا أيضاً على جواز الاستثناء إذا كان المستثنى أقلَّ مما بقي من المستثني منه [5] واختلفوا إذا كان أكثرَ مما بقي منه ، فقد ذهب أكثر الأصوليين إلى صحة استثناء الأكثر حتى ! قال : له علي عشرةٌ إلا تسعةً ، فلم يلزمه سوى درهمٍ واحد .

ومنع ذلك قوم من أهل اللغة منهم الزجاج ؛ إذ قال : لم تَرِدْ بذلك اللغةُ . ولأن الشيء إذا نقص يسيراً لم يَزُلْ عنه اسمُ ذلك الشيء ، فلو استثنى أكثرَ لزال

---

(1) سورة (الكهف) الآية (23، 24) . (2) الكشاف للزمخشري (ج 2 ص 480) .
(3) المحصول (ج 1 ص 407) . (4) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 124) .
(5) إرشاد الفحول ص (149) والإحكام للآمدي (ج 2 ص 129) والمحصول (ج 1 ص 410) والإبهاج (ج 2 ص 147) .

الاسمُ قال ابن جني : لو قال : له عندي مائةٌ إلا تسعةً وتسعين ما كان متكلمًا بالعربية وكان عَبَثًا من القول .

وقالت الحنابلة : يُشْترط أن لا يزيد على النصف ، وهو قول القاضي أبي بكر ، وبذلك منعوا من استثناء المساوي .

وقد احتج القائلون بصحة استثناء الأكثر والمساوي بكلٍّ من المنقول والمعقول :

أما المنقول ، فمنه قوله تعالى : ﴿ إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ﴾[1] وقوله تعالى : ﴿ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٢﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ ﴾[2] .

فإن اسْتَوَوْا فقد استثنى المساوي ، وإن تفاوتوا فأيهما كان أكثر فقد استثناه ، ولا يخفى أن الغاوين أكثرُ بدليل قوله تعالى : ﴿ وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِىَ ٱلشَّكُورُ ﴾[3] وقوله تعالى : ﴿ وَمَآ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ ﴾[4] إلى غير ذلك من الآيات التي تبين كثرةَ الغاوين وأنهم أكثرُ البشرية .

أما المعقول ، فهو أن الاستثناء لفظٌ يُخْرِجُ من الجملة ما لولاه لدخل فيها ، فجاز إخراجُ الأكثر به ، كاستثناء الأقل .

وقد أجيب عن ذلك : بأن « إلا » في قوله ﴿ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ﴾ لا تفيد الاستثناءَ بل هي بمعنى لكن .

أما ما ذكروه من المعقول فحاصله يَرْجِعُ إلى القياس في اللغة ، وهو فاسد ، وهذا كله متعلق باستثناء الأكثر .

أما استثناء المساوي فدليله قوله تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ ﴿١﴾ قُمِ ٱلَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٢﴾ نِّصْفَهُۥٓ ﴾[5] فقد استثنى النصف .

---

(1) سورة (الحجر) الآية (42) .
(2) سورة (ص) الآية (83) .
(3) سورة (سبأ) الآية (13) .
(4) سورة (يوسف) الآية (103) .
(5) سورة (المزمل) الآية (1- 3).

وأجيب عن ذلك : بأن قوله تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ﴾ لا دلالةَ فيه على جواز استثناء النصف ؛ إذ النصفُ غيرُ مستثنىً ، وإنما هو ظرفٌ للقيامِ فيه ، وتقديره : قم الليلَ ونصفه إلا قليلًا[1] .

قال التفتازاني في جملة ذلك : الاستثناءُ المستغرِقُ سواء كان مثلَ المستثنى منه أو أكثر باطلٌ بالاتفاق ، والأكثر على جواز المساوي للباقي ، أعني : نصف المستثنى منه حتى يبقى النصف، وعلى جواز الأكثر حتى يبقى أقلُ من النصف وقالت الحنابلة والقاضي بمنعهما ، فيجب أن يبقى أكثرُ من النصف[2] .

الشرط الثالث : أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه ، وبيان ذلك أن الاستثناءَ على ثلاثة أضْرُبٍ هي : استثناء من الجنس ، واستثناء بعض الجملة واستثناء من غير الجنس .

أما الاستثناء من الجنس فهو كأن تقول : رأيت الناسَ إلا زيداً ، وأخذت الدراهمَ إلا درهماً فكلٌّ من زيد والدرهم من جنس المستثنى منه .

وأما استثناء بعض الجملة ، فهو كأن تقول : رأيت زيداً إلا يده ، ولا يقال في مثل هذا : إنه استثناءٌ من الجنس ؛ لأن الاستثناءَ من الجنس هو أن يستثنى منه آحادَ الجنس قبلَ المستثنى منه ، وأما استثناء بعض الجملة فهو أن يُخْرِجَ بعضَ الجملة ، وليس أحادَ الجملة مثل ما استثنى منها .

وأما الاستثناء من غير الجنس فهو كقول الشاعر :

وبلدةٌ ليس بها أنيس إلا اليَعَافِير[3] وإلا العِيس[4]

(1) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 129، 130) والإبهاج (ج 2 ص 147- 150) وإرشاد الفحول ص (149) والمستصفى (ج 2 ص 37، 38) وشرح تنقيح الفصول ص (244) والتبصرة في أصول الفقه ص (168، 169) وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج 2 ص 138) .

(2) حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج 2 ص 138) .

(3) اليعافير : جمعٌ ، ومفرده : اليَعْفُور . وهو ظَبْيٌ بلون التراب . انظر لسان العرب (ج 4 ص 585) والقاموس المحيط (ج 2 ص 95) .

(4) العِيس : إبلٌ بيضٌ في بياضها ظلمةٌ خفية . انظر المصباح المنير (ج 2 ص 92) .

وجملة ذلك أن ضروب الاستثناء هي : ما كان مستثنىً من الجنس ، وهو المتصل ، وما كان مستثنىً من غير الجنس ، وهو المنقطع ، وما كان المستثنى جزءاً مما دخل تحت اللفظ ، كقولك : رأيت الدارَ إلا بابَها ، ورأيت زيداً إلا وجهه [1]

والشائع عند أهل اللغة أن الاستثناء قسمان : متصل ، ومنقطع . فالمتصل : ما كان بعضاً محكوماً عليه بنقيضِ ما قبله . والمنقطع : ما كان بخلافه [2] .

وموضع الكلام هنا هو : اشتراط أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه كقوله : رأيت الناسَ إلا زيداً ولا تقول : رأيت الناسَ إلا حماراً ، أو تستثني جزءًا مما دخل تحت اللفظ ، كقوله : رأيت الدارَ إلا بابها ، أو رأيت زيداً إلا وجهه ، وهذا استثناءٌ من غير الجنس ؛ لأن اسمَ الدار لا ينطلق على الباب ، ولا اسمَ زيد ينطلق على وجهه بخلاف قوله : مائة ثوب إلا ثوباً ، وقد ذهب إلى اشتراط ذلك أكثرُ الأصوليين ، وفيهم الحنفية وأكثر الشافعية ؛ وعلى هذا لا يجوز الاستثناءُ من غير الجنس [3] .

واحتجوا لذلك : بأن الاستثناءَ مأخوذٌ من الثَّنْي ، ومنه نقول : ثَنَيْتُ الشيء : إذا عطفت بعضَه على بعض ، وثنيت فلاناً عن رأيه . وثنيت عِنَانَ الفرس . وحقيقة الاستثناء أنه استخراجُ بعضِ ما تناوله اللفظُ ، وذلك غيرُ متحقق في مثل قول القائل : رأيت الناسَ إلا الحمير ، لأن الحميرَ المستثناةَ غيرُ داخلة في مدلول المستثنى منه حتى يقال بإخراجها وثنيها عنه ، بل إن الجملة الأولى باقية على حالها لم تتغير ولا تعلُّق للثاني بالأول أصلًا ، ولا يمكن أن يقال بصحة الاستثناء بناءً على ما وقع به الاشتراكُ من المعنى بين المستثنى والمستثنى منه وإلا لصحَّ استثناءُ كلِّ شيء من كل شيء ؛ لأنه ما من شيئين إلا وهما مشتركان في معنى عام لهما ، وليس

(1) إحكام الفصول ص (184) والمستصفى (ج 2 ص 37) وإرشاد الفحول ص (146، 147) .
(2) الموسوعة النحوية الصرفية (ج 2 ص 356) .
(3) تيسير التحرير (ج 1 ص 301) والتبصرة في أصول الفقه ص (165) وإرشاد الفحول ص (146) وإحكام الفصول ص (185) والمستصفى (ج 2 ص 37) .

كذلك . فلو قال القائل : جاء العلماءُ إلا الكلابَ ، أو قال : قدم الحاجُّ إلا الحمير كان مستهجناً لغةً وعقلاً ، وما كان كذلك لا يضاف إلى أهل اللغة[1].

قال الرازي في جملة ذلك استثناءُ الشيء من غير جنسه باطلٌ على سبيل الحقيقة ، وجائزٌ على سبيل المجاز .

والدليل الأول : أن الاستثناء من غير جنسِ الأول لو صحَّ ، لصح إما من اللفظ أو من المعنى . والأول باطلٌ ؛ لأن اللفظَ الدالَّ على الشيء فقط غيرُ دال على ما يخالف جنسَ مسماه ، واللفظ إذا لم يَدُلَّ على شيء يحتاج إلى صارف يصرفه عنه .

والثاني أيضاً باطلٌ ؛ لأنه لو جاز حملُ اللفظ على المعنى المشترك بين مسماه وبين المستثنى لصح الاستثناء ، ولجاز استثناءُ كلِّ شيء من كل شيء ؛ لأن كلَّ شيئين لابد أن يشتركا في بعض الوجوه ، فإذا حُمِل المستثنى على ذلك المشترك صحَّ الاستثناءُ ، ولَمَّا عَلِمْنَا أن العربَ لم يُصَحِّحوا استثناءَ كلِّ شيء من كلِّ شيئٍ ، علمنا بطلانَ هذا القِسم[2].

وذهب آخرون إلى أنه يجوز الاستثناءُ من غير الجنس . وهو قول القاضي أبي بكر وأبي الحسين البصري وجماعة من المتكلمين والنُّحَاة ، وقال به بعض الشافعية والمالكية .

أما الشافعي (رحمه اللّه) فقد جوّز الاستثناءَ من غير الجنس بتقدير الرجوع إلى الجنس فقال : لو قال : عليَّ مائةُ درهم إلا ثوباً ، صحَّ ويكون معناه : إلا قيمة ثوب أي إن فسَّره بقيمة ثوبٍ ردَّه به ، قُبِل ، وإن فسَّره بعَيْنِ الثوب ، لم يُقْبَل ، فهو بتقدير الرجوع إلى جنس الدراهم .

أما الإمام أبو حنيفة (رحمه اللّه) فقد منع ذلك إلا في استثناء المَكِيل عن

---

(1) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 125) .

(2) المحصول (ج 1 ص 408) .

الموزون ، والموزون عن المكيل [1].

قال القرافي في ذلك : اختار الإمام أن المنقطع مجازٌ ، ووافقه القاضي عبد الوهاب ، وذكر القاضي قول القائل : له عندي مائةُ دينار إلا ثوباً ، من هذا الباب ، فإنه جائزٌ على المجاز ، وإنه يرجع إلى المعنى بطريق القيمة [2].

واحتجَّ المجوِّزون بكلٍّ من القرآن والمعقول .

أما القرآن فمنه قوله تعالى : ﴿ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ ٱلسَّٰجِدِينَ ﴾[3] وإبليس ليس من جنس الملائكة وإنما هو من الجن .

وأجيب عن ذلك بما قيل : إن ابليس كان من الملائكة من قبيل يقال لهم : الجن . وكان إبليسُ رئيسَهم ، وهو قول ابن عباس . وإذا سلَّمنا أنه ليس من الملائكة فإنما حَسُنَ الاستثناءُ ؛ لأنه كان مأموراً بالسجود كما أن الملائكة كانوا مأمورين بذلك ، فكأنه قال : فسجد المأمورون بالسجود إلا إبليس [4] .

وقوله تعالى : ﴿ قَالَ أَفَرَءَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ﴿٧٥﴾ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلْأَقْدَمُونَ ﴿٧٦﴾ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّىٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾[5] فقد استثنى اللهُ تعالى من جملة ما كانوا يعبدون من الأصنام وغيرها ، فإن الله رب العالمين ليس من جنس شيء من المخلوقات .

وأجيب عن ذلك : بأن المستثنى هو الربُّ سبحانه وتعالى وهو من المعبودين ، وهم كانوا ممن يَعْبُدُ الله مع الأصنام ؛ لأنهم كانوا مشركين وليسوا جاحدين لله تعالى ، فلا يكون الاستثناءُ من غير الجنس[6].

---

(1) الإحكام للآمدي (ج ص 124) والمنخول ص (159) والمستصفى (ج 2 ص 37) والتبصرة في أصول الفقه ص (165) والمعتمد (ج 1 ص 243) وشرح تنقيح الفصول ص (241) وإرشاد الفحول ص (146) .

(2) شرح تنقيح الفصول ص (241) .

(3) سورة (الأعراف) الآية (11) .

(4) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 126) والمحصول (ج 1 ص 408، 409) .

(5) سورة (الشعراء) الآيات (75- 77) .

(6) الإحكام للآمدى (ج 2 ص 126) والتبصرة في أصول الفقه ص (166).

وقوله تعالى : ﴿ لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا ۝ إِلَّا قِيلًا سَلَامًا سَلَامًا ﴾[1] فقد استثنى السلامَ من اللغو وهو ليس من جنسه [2].

وأجيب عن ذلك : بأن « إلا » بمعنى لكن ، فهي ليست للاستثناء[3].

وقوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً ﴾ [4] فقد استثنى الخطأ من القتل العمد ، وهو ليس من جنسه .

وأجيب عن ذلك أيضاً : بأن « إلا » ها هنا بمعنى لكن أو يقال : وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا إذا أخطأ ، فغَلَبَ على ظنّه أنه ليس من المؤمنين ، إما بأن يختلط بالكفار فيظنُّ الرجلُ أنه منهم ، أو بأن يَرَاه من بعيدٍ فيظنه صيداً أو حَجَراً [5].

أما المعقول ، فهو أن الاستثناءَ لا يَرْفَعُ جميعَ المستثنى منه ، فصح وذلك كاستثناء الدراهم من الدنانير وبالعكس .

وأُجيب عن ذلك : بأن هذا الكلامَ لا إشعارَ فيه بصحةِ الاستثناء من غير الجنس .

ومن المعقول أيضاً أنهم قالوا : إن الاستثناء تارةً يقع عما يَدُلُّ اللفظُ عليه دلالةَ المطابقة أو التضمن ، وتارةً عما يدل عليه دلالةَ الالتزام . فإذا قال : لفلان عليَّ ألفُ دينار إلا ثوباً ، فهو يعني : إلا قيمة ثوب .

وأجيب عن ذلك : بأنه لو صحَّ الاستثناءُ من المعنى ، فإنه يلزم صحةُ استثناءِ كلِّ شيءٍ من كل شيء ، وهو لم يُجَوِّزْه العرب فهو باطل [6].

---

(1) سورة (الواقعة) الآية (25، 26) .
(2) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 126) والمحصول (ج 1 ص 409) .
(3) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 128) .
(4) سورة (النساء) الآية (92) .
(5) المحصول (ج 1 ص 409) .
(6) الإحكام للآمدى (ج 2 ص 127، 128) والمحصول (ج 1 ص 410).

الاستثناء عقيب جُمَل متعاطفة

الاستثناء المذكور بعد جمل كثيرة متعاقبة بالواو ، هل يعود إليها جميعِها أم إلى الجملة الأخيرة فقط؟ ثمةَ خلافٌ في ذلك بين العلماء.

وقبل أن نفصل القول في ذلك ينبغي أن نذكر أن محلَّ الخلاف في هذه المسألة في غير الجملة الأخيرة ، فإن الاستثناء يرجع إليها بالاتفاق وفي غير الجمل التي قام الدليلُ على أن الاستثناءَ فيها يعود إلى الجملة الأولى منها قطعاً ، وذلك كما في قوله ﷺ : « ليس على المسلم في عبده ، ولا في فرسه صدقةٌ إلا صدقةَ الفطر »[1] فإن الاستثناءَ عائد إلى الأول فقط .

أو قام الدليلُ على أن الاستثناء راجعٌ إلى الجميع ، كما في قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٣٣﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ ﴾[2].

أو أن الاستثناء راجعٌ إلى الجملة الأخيرة فقط كما في قوله تعالى : ﴿ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُواْ ﴾[3] فهو راجعٌ إلى أقرب مذكورٍ ، وهو الدية جزماً[4].

وبذلك فإن محل الخلاف فيما إذا أمكن عَوْدُ الاستثناء إلى جميع الجمل المتعاقبة بالواو؛ ومثال ذلك قوله تعالى : ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُواْ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُواْ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٤﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ ﴾[5] .

---

(1) رواه مسلم في صحيحه برقم (982)، وأبو داود (1595)، والنسائي (2467)، وابن ماجة (1812).

(2) سورة (المائدة) الآية (33) .

(3) سورة (النساء) الآية (92) .

(4) إرشاد الفحول ص (151) والإبهاج (ج 2 ص 156، 157) .

(5) سورة (النور) الآية (4، 5).

وثمة أقوال ثلاثة للعلماء في ذلك :

القول الأول : رجوعُ الاستثناء إلى جميع الجمل المُتعاقبة بالواو، وهو قولُ الشافعية والمالكية والحنبلية وأهل الظاهر وأبي الحسين البصري. فقد ذهب هؤلاء إلى أنّ الاستثناء المتصل بجملٍ من الكلام معطوف بعضها على بعض يجب رجوعه إلى جميعها فإن الاستثناء هنا واقع بعد ثلاث جمل :

الأولى : أمْرُهم بجلدهم .

والثانية : ناهية عن قبول شهادتهم .

والثالثة : مُخْبِرة بفسقهم، والاستثناءُ عائد إلى الجميع وبذلك يرتفع رَدُّ الشهادة مثلما يرتفع الفسق ولا يرتفع الجلد فإنه حد وقد ورد التنصيصُ على وجوبه وهو الخبر « البينة وإلا فَحَدٌّ في ظهرك »[1] .

واحتج هؤلاء بجملة أدلة هي :

الدليل الأول : القياس على الشرط، فإنّ الشرط متى تعقَّبَ جملًا ، فإنه يعود إلى الكل ، فكذا الاستثناء والجامعُ بينهما (الشرط والاستثناء) أنّ كل واحد منهما لا يستقل بنفسه وأيضاً فمعناهما واحد ؛ لأن قوله تعالى في آية القذف ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ ﴾ جارٍ مجرى قوله تعالى : ﴿ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ ﴾ إن لم يتوبوا .

وبعبارة أخرى ، فإن الاستثناء مَعْنًى يقتضي التخصيصَ ، وهو لا يستقل بنفسه فإذا تعقب جملًا فإنه يرجع إلى الجميع كالشرط وهو إذا قال : امرأتي طالق ، وعبدي حر ، ومالي صدقة إنْ شاء اللّه ؛ كان هذا الشرطُ راجعاً إلى الجميع فكذلك الاستثناء[2] .

---

(1) إحكام الفصول ص (188) والمنخول ص (160) والإحكام للآمدي (ج 2 ص 131) والإحكام لابن حزم (ص 440) والمعتمد (ج 1 ص 248) . والمحصول (ج 1 ص 413) . والتبصرة في أحكام الفصول ص (172) وشرح تنقيح الفصول ص (429) وإرشاد الفحول ص (151) وحاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 51) والإبهاج (ج 2 ص 154) وتخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص (207) ، والحديث رواه البخاري في صحيحه برقم (3671)، وأبو داود (2256)، والترمذي (2256)، وابن ماجة (2067).

(2) التبصرة في أصول الفقه ص (173) والإحكام (ج 2 ص 133) والمحصول (ج 1 ص 415) والإبهاج في=

وأُجيب عن ذلك بأن قياسَ الاستثناء على الشرط باطل ؛ وذلك للفرقِ بينهما فالشرط قد يتقدم أو يتأخر بخلاف الاستثناء فإنه يأتي عقيبَ الكلام .

وبيانُ ذلك : أن العلماء ، وإنْ أطلقوا لفظ الاستثناء على التعليق على المشيئة فهو مجاز ، ليس باستثناءٍ حقيقةً . بل إن ذلك شرط [1].

الدليل الثاني : أن الجمل المعطوفَ بعضُها على بعض بمنزلة الجملة الواحدة ولهذا فإنه لا فَرْقَ في اللغة بين قوله : اضرب الجماعةَ التي منها قَتَلة وسُرّاق وزُناة إلا من تاب ، وبين قوله : اضرب مَنْ قتل وسرق وزنا إلا من تاب فوجب اشتراكهما في عود الاستثناء إلى الجميع [2].

قال الرازي في المحصول : إنّ حرف العطف يصيّر الجمل المعطوف بعضها على بعض في حكم الجملة الواحدة ؛ لأنه لا فَرْقَ بين أن تقول : رأيت بكر بن خالد ، وبكر بن عمرو ، وبين أن تقول : رأيت البكرين . وإذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة الواحدة راجعاً إليها فكذا ما صار بحكم العطف كالجملة الواحدة [3].

وأجيب عن ذلك ببطلانِ قول من قال : إنه لا فرق بين الجملة الواحدة وبين الجمل المعطوف بعضها على بعض وإلا سيكون قياسُ أحدها على الآخر قياساً للشيء على نفسه [4].

وقال الشوكاني : إن ذلك مسلم في المفردات وأما في الجمل فممنوع [5] .

الدليل الثالث : أن الحاجة قد تدعو إلى الاستثناء من جميع الجمل ، وأهلُ اللغة متفقون على أنّ تكرار الاستثناء في كل جملة ركيكٌ ومُسْتقبح وثقيل وذلك كما لو

= شرح المنهاج (ج 2 ص 155) وإحكام الفصول ص (189) .

(1) المحصول (ج 1 ص 415) والإحكام للآمدي (ج 2 ص 133) وإرشاد الفحول ص (151) وإحكام الفصول ص (89) .

(2) التبصرة في أصول الفقه ص (174) والإحكام للآمدي (ج 2 ص 133) والمحصول (ج 1 ص 415) .

(3) المحصول (ج 1 ص 415) .

(4) المحصول (ج 1 ص 419) والإحكام للآمدي (ج 2 ص 133) .

(5) إرشاد الفحول ص (151) .

قال : إذا دخل زيدٌ الدارَ فاضْرِبْه إلا أن يتوب وإنْ زنا فاضربه إلا أن يتوب[1] .

قال الرازي في هذا المعنى : إن اللّه تعالى لو قال : ﴿ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً ﴾ ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ ﴾ ﴿ وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ﴾ ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ ﴾ ﴿ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾ ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ ﴾ لكان ركيكاً جداً فبتقدير أنْ يريد الاستثناء عن كل الجمل لا طريق له إلى ذلك إلا بذكر الاستثناء عقيب الجملة الأخيرة ، ففي هذه الصورة يكون الاستثناء راجعاً إلى كل الجمل[2]

وأجيب عن ذلك بأنه لا بأسَ بالتطويل إنْ كان يعرف به شمول الاستثناء للكل بيقين ، فلا يكون مُستقبحاً ، وقيل : إنه يمكن رعايةُ الاختصار بذكر الاستثناء الواحد عقيب الجمل مع التنبيه على ما يقتضي عَوْدَه إلى الكل ؛ وذلك لا يقدح في الفصاحة[3] .

الدليل الرابع : لو قال لفلانٍ : عليّ خمسةٌ وخمسةٌ إلا سبعة ، فإنه يصح والاستثناء يعود إلى الجملتين ولو كان الاستثناء مختصًا بالجملة الأخيرة لما صَحّ لكونه مُستغرقاً لها .

وأُجيب عن ذلك بأنّ الاستثناء في مثل هذه الجملة إنما عاد إلى الجميع لقيامِ الدليل عليه ، وهو أنه قد تعذَّر استثناءُ السبعة من الجملة الأخيرة لكونه مُستغرقاً لها وهو صالح للعود إلى الجميع فحمل عليه[4] .

الدليل الخامس : أن الاستثناء صالحٌ لأن يعود إلى كل واحدة من الجمل وليس بعضها أولى من بعض ؛ فوجب العود إلى الجميع كالعموم لمَّا صَلَح لفظُه لكل واحد من الجنسين .

وأجيب عن ذلك بأن كونه صالحاً للعود إلى الجميع غيرُ موجب لذلك ؛ ولهذا فإن اللفظ إذا كان حقيقةً في شيء ومجازاً في شيء فهو صالح للحمل على المجاز

(1) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 134) والمحصول (ج 1 ص 415) .
(2) المحصول (ج 1 ص 415، 416) .
(3) المحصول (ج 1 ص 419) والإحكام للآمدي (ج 2 ص 134).
(4) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 134) .

ولا يجب حَمْلُه على المجاز[1] .

القول الثاني : رجوعُ الاستثناء إلى الجملة الأخيرة في الجمل المتعاقبة بالواو ، وهو قول الحنفية واختاره الرازي فقد ذهب هؤلاء إلى أن الاستثناء يختص بالجملة الأخيرة دون ما قبلها من الجمل[2] واحتجوا في ذلك بكل من النص والمعقول :

أما النص فهو قوله تعالى : ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ۝ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ ﴾[3] فإن هذا راجعٌ إلى قوله : ﴿ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾ ولم يرجع إلى الجلد بالاتفاق ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ ﴾ وقوله ﴿ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ ﴾ راجعٌ إلى الدية دون الإعتاق بالاتفاق

وأجيب عن الاستدلال بالآية الأولى بأنا لا نُسَلِّم اختصاص الاستثناء بالجملة الأخيرة منها بل هو عائدٌ إلى جميع الجمل عدا الجلد لدليل دَلّ عليه وهو المحافظة على حَقّ الآدمي .

أما الآية الأخرى ، فإنما امتنع عَودُ الاستثناء إلى الإعتاق ؛ لأنه حقُّ اللّه تعالى وتصدق الولي لا يكون مُسْقِطاً لحق اللّه تعالى[4] .

أما المعقول فثمةَ حججٌ استدلوا بها على ذلك :

الحجة الأولى : أن الاستثناء لو كان يَرْجع إلى جميع الجمل لَوَجب أن يكون الاستثناءُ من الاستثناء راجعاً إلى الجملتين جميعاً : الاستثناء والمستثني منه .

وبعبارة أخرى : فإنّ الاستثناء من الجملة إذا تعقبه استثناءٌ كان الاستثناء الثاني عائداً إلى الجملة الاستثنائية وليس إلى الجملة الأولى ، فَدَلّ على اختصاص الاستثناء بالجملة المقارنة دون المتقدمة فإنَّ عَوْدَه إلى المتقدّمة خلافُ الأصل وذلك كما لو قال : له عليّ عشرة إلا أربعة إلا اثنين. فإن الاستثناء الثاني يختص بالأربعة دون

---

(1) التبصرة في أصول الفقه ص (174) والإحكام للآمدي (ج 2 ص 134) .

(2) تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص (205) وإحكام الفصول ص (189) والمحصول (ج 1 ص 413) والمعتمد (ج 1 ص 245) .

(3) سورة (النور) الآية (4).

(4) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 135) .

العشرة[1] .

وأُجيب عن ذلك بأن الاستثناء الثاني إما أن يكون بحرف عطف أو ليس بحرف عطف . فإن كان بحرف عطف ، فهو يَرْجع إلى الجملة المستثنى منها كقوله : له علي عشرة إلا ثلاثة وإلا اثنين فيكون المُقَرُّ به خمسةً وإن كان بغير حرف عطف كقوله : « له عليّ عشرةٌ إلا أربعة إلا اثنين » فإنما امتنع عَوْدُه إلى الجملة المستثنى منها لدليل وليس لعدم اقتضائه لذلك لغةً[2] .

الحجة الثانية : أنهم قالوا : رجوعُ الاستثناء إلى الجملة الأُخيرة مُسْتَيْقَنٌ أما رجوعه إلى ما قبلها من الجمل فهو محتمل مشكوكٌ فيه فلا يثبت بالشكّ والاحتمال[3] .

الحجة الثالثة : أنا لو قلنا برجوع الاستثناء إلى جميع الجمل ، لأَدّى ذلك إلى اجتماع عاملين في معمول واحد . والعاملان لا يجوز اجتماعُهما على معمول واحد ، والدليل على أنه لا يجوز اجتماعُ عاملين في معمول واحد ، هو أنا لو قَدَّرْنا اجتماعَ ناصِبَيْنِ لمنصوبٍ واحد ، فلو قُدِّر انعدامُ أحدهما فإنما ينعدم بضده وهو الرفع أو الجر وذلك يؤدي إلى صيرورة الشيء الواحد منصوباً ومرفوعاً في حالة واحدة وذلك محال .

وثمة قاعدةٌ عقلية للمتكلمين في هذا الصدد إذ قالوا : لا يجوز اجتماع سوادين أو بياضين في محل واحد ؛ لأنا لو قدرنا اجتماعهما وقدرنا انعدامَ أحدهما فإنما ينعدم أحدُ الضدين بِطُرآنِ الآخر فَيُفْضي ذلك إلى اجتماع السوادين والبياضين في المحل الواحد وذلك محال .

ثم قد يكون أحد العاملين نصباً كما في قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ﴾ وقوله : ﴿ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾ رفع ؛ فيمتنع الرفعُ والنصبُ في المحل

---

(1) تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص (206) والإحكام للآمدي (ج 2 ص 135) .
(2) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 135) . (3) تخريج الفروع على الأصول ص (206) .

الواحد[1] .

القول الثالث : التوقّف وهو مذهب الأشعري وقال به الغزالي واختاره الآمدي وإليه ذهب من الشافعية القاضي أبو بكر الباقلاني والشريف المرتضى من الشيعة إلا أن المرتضى توقّف ؛ للاشتراك أي لكونه مشتركاً بين عَوْدِه إلى الكل وعودِه إلى الجملة الأخيرة فقط. والقاضي توقَّفَ لعدم العلم بمدلوله لغةً فلم يقطع بذلك أيضاً[2]

أما حجج القول بالاشتراك فهي ثلاث :

(الحجة الأولى) : أن القائل إذا قال : اضربْ غِلْماني وأكرم جيراني إلا واحداً مجاز للمخاطَب أنْ يَستفهم قائلًا : هل أراد استثناءَ الواحد من الجملتين أو من الجملة الواحدة ؟ والاستفهامُ دليلُ الاشتراك .

(الحجة الثانية) : أنا وجدنا الاستثناءَ في القرآن والعربية ، تارة يكون عائداً إلى كل الجمل وتارةً يكون مختصاً بالأخيرة وظاهرُ الاستعمالِ دليلُ الحقيقة ؛ فوجب الاشتراكُ.

(الحجة الثالثة) : أنّ القائل إذا قال : ضربت غلماني وأكرمت جيراني قائماً أو في الدار أو يوم الجمعة ، احتمل فيما ذكره من الحال والظرفين أنْ يكون المتعلق به جميع الأفعال وأن يكون ما هو أقرب والعلمُ باحتمال الأمرين من مذهب أهل اللغة ضروريٌّ[3] .

وجملة ذلك : أنّ ما قاله القاضي أبو بكر والغزالي وغيرهما بالوقف بمعنى أنه لا يري أنه حقيقة في أيهما ، وقال المرتضى : إنه مشترك بينهما فيتوقف إلى ظهور

---

(1) تخريج الفروع على الأصول ص (206، 207) .
(2) المحصول (ج 1 ص 413) والإبهاج (ج 2 ص 154) وإرشاد الفحول ص (151) والمستصفى (ج 2 ص 38) وشرح تنقيح الفصول ص (249) .
(3) المحصول (ج 1 ص 418، 419) وانظر الإحكام للآمدي (ج 2 ص 138) .

القرينة [1] .

والمختار عند ابن الحاجب : أنه إنْ ظهر انقطاع الجملة الأخيرة عما قبلها بأمارة فيعود الاستثناء للأخيرة . أما إن ظهر الاتصال فيعود الاستثناء لجميع الجمل . وإن لم يظهر أحدهما وَجَب الوقف [2] .

النوع الثاني : الشرط

الشرط في اللغة جمعُه شروط مثل : فَلْس وفُلُوس ، والشَّرَط بفتحتين : العلامة والجمع : أشراط مثل سَبَب وأسباب ومنه أشراط الساعة [3] .

أما في حقيقته في الاصطلاح فثمةَ أقوالٌ للعلماء فيه لا يخلو أكثرها من اعتراضات فقد حَدَّه الغزالي بقوله : الشرط ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم أن يوجد عند وجوده .

واعْتُرِضَ على هذا الحدِّ بأنه يَشتلزم الدورَ ؛ لأنه عَرَّفَ الشرط بالمشروط وهو مُشتق منه فيتوقف على تَعَقُّلِه وبأنه غيرُ مطرد ؛ لأن جزء السبب كذلك لأنه لا يوجد السببُ بدونه ولا يلزم أن يوجد عنده وليس بشرط [4] .

وَحدَّه الرازي في المحصول بأنه هو الذي يقف عليه المؤثر في تأثيره لا في ذاته ولا ترد عليه العلة ؛ لأنها نفسُ المؤثر ، والشيء لا يقف على نفسه ولا جزء العلة ولا شرط ذاتها ، لأن العلة تقف عليه في ذاتها .

واعترض على هذا الحدّ بأنَّ الحياة القديمة شَرْطٌ في وجود علم الباري وكونه عالماً ولا يتصور ههنا تأثيرٌ ولا مؤثرٌ ؛ إذِ المحوِج إلى المؤثر هو الحدوث [5] .

وشبيه بذلك ما حَدّه به ابنُ السبكي بقوله : الشرط هو ما يتوقف عليه تأثير المؤثر لا وجودُه كالإحصان . أي كالإحصان لوجوب الرجم فإنّ تأثير المؤثر وجوب الرجم هو الزنا متوقف عليه دون وجوده ؛ لأنه قد يوجد الزنا ولا يوجد

(1) حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج 2 ص 139) .

(2) حاشية التفتازاني (ج 2 ص 140) .

(3) المصباح المنير (ج 1 ص 331) .

(4) المستصفى للغزالي (ج 2 ص 38) وإرشاد الفحول ص (152) .

(5) المحصول (ج 1 ص 422) والإحكام للآمدي (ج 2 ص 139) وإرشاد الفحول ص (152) .

الإحصان [1] .

وحَدّه الآمدي بأنه : ما يلزم من نَفْيِهِ نَفْيُ أمرٍ ما على كل وجه لا يكون سبباً لوجوده ولا داخلًا في السبب .

واعْتُرِض على هذا الحدّ بأن الفرق بين السبب والشرط يتوقف على فهم المعنى المميز بينهما ، ففيه تعريفُ الشيء بمثله في الخفاء [2] .

وقال الشوكاني : أحسن ما قيل في حَدّ الشرط : أنه ما يتوقف عليه الوجود ولا دَخْلَ له في التأثير والإفضاء فيخرج جزءُ السبب لأنه وإنْ تَوَقَّف عليه السببُ ، فإنه له دخل في الإفضاء إليه ويَخْرج سبب الشيء بالنسبة إليه بالطريق الأولى وتخرج العلة لأنها- وإن توقف عليها الوجود- فهي مع ذلك مؤثرة [3] .

وحدّه ابن السبكي بقوله : الشرط هو ما يَلْزم من عدمه العدمُ ، ولا يلزم من وجوده وجودٌ ولا عدمٌ لذاته [4] .

أقسام الشرط :

ينقسم الشرط إلى أربعة أقسام هي : عقلي ، وشرعي ، ولغوي ، وعاديٌّ .

فالشرط العقلي : كالحياة للعلم فإنّ العقل هو الذي يحكم بأنّ العلم لا يوجد إلا بحياة فقد توقف وجودُه على وجودها عقلًا .

والشرط الشرعي : كالطهارة للصلاة : فإن الشرع هو الحاكم بأنّ الصلاة لا تُوجد إلا بطهارة فقد توقف وجودُ الصلاة على وجود الطهارة شرعاً .

والشرط اللغوي : كالتعليق نحو : إنْ تَقُمْ أَقُمْ أو : إنْ دخلتِ الدار فأنت طالق فإنّ أهل اللغة وضعوا هذا التركيبَ ليدلّ على أن ما دخلت عليه أداة الشرط هو الشرط ، والمعلق عليه هو الجزاء .

والشرط العادي : كالسُّلّم لصعود السطح فإنّ العادة تقضي بأنْ لا يوجد

(1) الإبهاج (ج 2 ص 157) .
(2) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 140) وإرشاد الفحول ص (153) .
(3) إرشاد الفحول ص (153) . (4) حاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 55، 56) .

الصعود إلا بوجود السلم أو نحوه مما يقوم مقامه[1].

واختلفوا في أنّ الشرط الداخل على الجمل هل يَرْجِع حكمُه إليها كلِّها ؟ اتفق الإمامان الشافعي وأبو حنيفة (عليهما رحمة الله) على أنه يرجع إلى الجمل كلها وذهب بعضُ النحاة إلى أنه يختص بالجملة التي تليه ،سواء كانت متقدمةً أو متأخرةً أي أنه إنْ كان متأخراً اختص بالجملة الأخيرة ، وإن كان مُتقدِّماً اختص بالجملة الأولى واختار الرازي التوقفَ كما في مسألة الاستثناء[2].

واحتج القائلون بالعود على جميع الجمل بما تقدم من حُجج تقتضي عودَ الاستثناء على جميع الجمل بطريق الأولى ؛ لأن التعاليق اللغوية أسبابٌ مقتضية للحكم والمصالح ، فعودُها على الجميع تكثيرٌ للمصلحة بخلاف الاستثناء فإنما هو إخراج لما ليس بمراد عن المراد فأمرُه أسهلُ .

واحتج القائلون بعدم العود واختصاصِه (الشرط) بما يليه بأنه فَضْلَة في الكلام ومُبْطِلٌ له فيختص بما يليه ؛ تقليلاً لمخالفة الأصل في رفع ما تقرر بغير شرط[3].

صيغ الشرط :

صيغ الشرط هي : « إنْ » المخففة . و« إذا » ، ومَنْ ، وما ومهما ، وحيثما ، وأينما وإذما .

وأُمُّ هذه الصيغ هي « إنْ » الشرطية ؛ لأنها حرفٌ وما عداها من أدوات الشرط أسماء ، والأصل في إفادة المعاني للأسماء إنما هي الحروف ، ولأنها تستعمل في جميع صور الشرط بخلاف أخواتِها فإنّ كل واحدة منها تختص بمعنى لا تجري في غيره . فاسمُ الشرط « مَنْ » يُسْتعمل لمن يَعْقل، واسمُ الشرط « ما » يستعمل

---

(1) إرشاد الفحول ص (153) والمستصفى (ج 2 ص 39) والإبهاج (ج 2 ص 158) والإحكام للآمدي (ج 2 ص 140) والمحصول (ج 1 ص 422) .

(2) المحصول (ج 1 ص 424) والإحكام للآمدي (ج 2 ص 141) وإرشاد الفحول ص (153) وحاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 57) وشرح تنقيح الفصول ص (264) .

(3) شرح تنقيح الفصول ص (264) .

لمن لا يعقل. وصيغةُ الشرط « إنْ » و« إذا » يشتركان في كون كل واحد منهما صيغةَ شرط، ويَفْترقان في أنّ « إنْ » تدخل على المحتمل وليس على المتحقق. أما « إذا » فهي تدخل عليهما. فتقول: أنت طالق إذا احمرَّ البُسْرُ[1]، وإنْ دخلتِ الدار فالأول محقق والثاني محتمل ولا نقول: أنت طالق إن احمرّ البسر، إلا إذا لم يتيقن ذلك[2].

أحكام الشرط

من أحكام الشرط أن يخرج من الكلام ما لولاه لَدَخل فيه. أي لولا الشرط لدخل الخارج، والجملة الشرطية يحتمل فيها الشرطُ والمشروطُ عدةَ صور، فإما أن يتحد الشرط والمشروط، أو يتحد الشرط، ويتعدد المشروط أو بالعكس، وهو أنْ يتعدد الشرطُ ويتحدد المشروط، أو يتعدد الشرط والمشروط كلاهما معاً.

فإن اتحد الشرط والمشروط، فمثاله: أن تقول: أكرم بني تميم إنْ دخلوا الدار فإنه يخرج منه حالة عدم دخول الدار. ولولا الشرط لعم الإكرامُ جميعَ الأحوال.

وإما أن يتحد الشرطُ ويتعدد المشروط فإما أن تكون المشروطات على الجمع أو على البدل. فإن كانت على الجمع كقوله: إنْ دخل زيدٌ الدارَ فأعطه ديناراً أو درهماً. وإنْ كانت على البدل فهو كقوله: إنْ دخل زيدٌ الدار فأعطه ديناراً أو درهماً. فالحكم كما لو اتحد المشروط وإما إن تعدد الشرط واتحد المشروط فإما أن تكون الشروط على الجمع أو على البدل فإن كانت على الجمع فهو كقوله: أكرم بني تميم أبداً إن دخلوا الدار والسوق. فمقتضى ذلك توقُّفُ الإكرام على اجتماع الشرطين، واختلالُه باختلال أحدِهما وإنْ كان على البدل، فهو كقوله: أكرم بني تميم إنْ دخلوا السوق أو الدار. فمقتضى ذلك توقُّفُ الإكرامِ على تحقق أحد

---

(1) البسر: أوله طلع، ثم خلال بالفتح (البسر أول إدراكه) ثم بلح بفتحتين. ثم بُسْر، ثم رطب ثم تمر. الواحدة بُسْرة بسكون السين وضمتها والجمع بسرات والبسر من كل شيء: الغَضّ. ونباتٌ بُسْر: أي طري. انظر مختار الصحاح ص (51) والمصباح المنير (ج 1 ص 55).

(2) المحصول (ج 1 ص 422) والإحكام للآمدي (ج 2 ص 140).

الشرطين واختلالُه عند اختلالهما جميعاً وهكذا[1] .

ومن أحكام الشرط أيضاً : أنه لابد من اتصاله بالمشروط لما تقدم في الاستثناء وأنه يجوز تقديمه على المشروط وتأخيره ، وإن كان الوضع الطبيعي له إنما هو صدر الكلام والتقدم على المشروط لفظاً لكونه متقدماً عليه في الوجود طبعاً[2] .

قال الرازي في ذلك : لا نزاعَ في جواز تقديم الشرط وتأخيره إنما النزاع في الأَوْلى ، ويُشْبِه أن يكون الأَوْلَى هو التقديم خلافاً للفرّاء .

واحتج الرازي بأنّ الشرط متقدمٌ في الرتبة على الجزاء ؛ لأنه شرط تأثير المؤثر فيه ، وما يستحق التقديم طبعاً يستحق التقديم وَضْعاً ، والله أعلم[3] .

النوع الثالث : الصّفة

الصفة من الوصف . مثل العِدَة من الوعد . والجمع : صفات . والصفة ، إنما هي بالحال المنتقلة . أما النعت فهو بما كان في خَلْق أو خُلُق . وأما النحاة فإنما يريدون بها النعتَ وهو اسم الفاعل والمفعول أو ما يرجع إليهما من طريق المعنى [4] .

قال الشوكاني في ذلك : المراد بالصفة هنا هي المعنوية على ما حققه علماء البيان لا مجرد النعت المذكور في علم النحو .

وقال إمام الحرمين الجويني : الوصف عند أهل اللغة معناه التخصيص فإذا قلت : رجل ، شاع هذا في الرجال فإذا قلت : طويل ، اقتضى ذلك تخصيصاً فلا تزال تزيد وَصْفاً فيزداد الموصوفُ اختصاصاً . وكلما كَثُرَ الوصفُ قَلَّ

---

(1) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 140، 141) .
(2) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 141) والمحصول (ج 1 ص 425) والإبهاج (ج 2 ص 160) .
(3) المحصول (ج 1 ص 425) .
(4) المصباح المنير (ج 2 ص 338) والقاموس المحيط (ج 3 ص 211) .

الموصوفُ [1].

والصفة إما أن تكون مذكورةً عقبَ جملة واحدة أو جُمَل فإن كانت عقب جملة واحدة كقوله : أكرم بني تميم الطوال فإنه يقتضي اختصاصَ الإِكرام بالطوال منهم ولولا ذلك لَعَمَّ الطوالَ والقِصارَ فكانت الصفة مُخْرِجةً لبعضِ ما كان داخلاً تحت اللفظ لولا الصفة .

وإن كان الثاني ، وهو أن تكون الصفةُ مذكورةً عقب جمل كقوله أكرم بني تميم وبني ربيعة الطوال فالكلامُ في عود الصفة إلى ما يليها- أو إلى الجميع- كالكلام في الاستثناء [2] .

النوع الرابع : الغاية

الغاية : هي نهاية الشيء المقتضية لثبوت الحكم قبلها وانتفائه بعدها . وقال الرازي : إن غاية الشيء : نهايته ، وطرفه ، ومقطعه [3]

أما ألفاظ الغاية فهي : حتى ، وإلى . وذلك كقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ﴾[4]، وقوله تعالى : ﴿ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ ﴾ [5] .

قال الرازي في المحصول : التقييد بالغاية يقتضي أنْ يكون الحكم فيما وراء الغاية بخلاف الحكم فيما قبلها ؛ لأن الحكم لو بقي فيما وراء الغاية لم يكن العام منقطعاً فلم تكن الغايةُ غايةً . وقال : ويجوز اجتماعُ الغايتين كما لو قيل : لا تقربوهن حتى يطهرن ، وحتى يغتسلن فها هنا الغاية في الحقيقة هي الأُخيرة ، وعبّر عن الأول بها ؛ لِقُرْبِه منها واتصاله بها [6] .

---

(1) إرشاد الفحول ص (153) .

(2) الإِحكام للآمدي (ج 2 ص 141) والمحصول (ج 1ص42) وحاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 58) .

(3) إرشاد الفحول ص (154) والمحصول (ج 1 ص 425) وحاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 58) .

(4) سورة (البقرة) الآية (222) .

(5) سورة (المائدة) الآية (6) .

(6) المحصول (ج 1 ص 425، 426) وانظر شرح تنقيح الفصول ص (213) .

ولو كانت الغاية مذكورةً عقب جمل متعددة فالكلام في اختصاصها بما يليها وفي عودها إلى جميع الجمل : كالكلام في الاستثناء[1] .

* * *

القسم الثاني : المخصِّص المنفصل

المخصص المنفصل : هو ما يَستقل بنفسِه من لفظ أو غيره ، ولا يحتاج في ثبوته إلى ذكر لفظ العام معه بخلاف المتصل[2] .

أقسامه :

المخصص المنفصل ثلاثة أقسام هي : العقلُ ، والحسّ ، والدليلُ السمعي .

التخصيص بالعقل :

فقد ذهب جمهورُ العلماء إلى جواز تخصيص العموم به خلافاً لطائفة شاذة من المتكلمين .

واحتج الجمهور لقوله تعالى : ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾[3] فإنا نعلم بالضرورة أنه سبحانه وتعالى ليس خالقاً لنفسه . واستحالةُ ذلك إنما هو بضرورة العقل فقد خرجت ذاتُه وصفاتُه بدلالة ضرورة العقل عن عموم اللفظ وذلك مما لا خلافَ فيه بين العقلاء وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ ﴾[4] فإنا نخصص الصبيّ والمجنون لعدم الفهم في حقهما ، فهما غيرُ مرادَيْن من العموم بدلالة نظر العقل على امتناع تكليف مَنْ لا يفهم ، ولا معنى للتخصيص غير ذلك[5] .

فإنْ قيل : لا ننكر أنّ ذات الباري تعالى وصفاته مما لم يرد باللفظ ، وكذا الصبي والمجنون وإنما نُنْكِرُ أنْ يكون دليلُ العقل مخصصاً .

واحتج القائلون بذلك بأن التخصيصَ بيانٌ والمخصِّص مُبَيِّن . والمبين إنما يكون بعد سابقة الإشكال فيجب أن يكون البيان متأخراً عن المبيَّن . أما دليل العقل فهو

---

(1) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 142) .

(2) الإبهاج (ج 2 ص 166) وحاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 60) .

(3) سورة (الزمر) الآية (62) .

(4) سورة (آل عمران) الآية (97) .

(5) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 143) والإبهاج (ج 2 ص 166) والمحصول (ج 1 ص 427) وحاشية العطار =

سابق فلا يكون مُبَيِّنًا ولا مُخَصِّصًا كالاستثناء المقدم .

وأجيب عن ذلك بأن المخصص يجب أن يكون متأخراً بالنظر إلى ذاته أو بالنظر إلى صفته ، وهو كونه مبيناً مخصصاً والأول ممنوع قطعاً . والثاني- وهو كونه مبيناً مخصصاً- مُسَلّم . وذلك لأن دليل العقل- وإن كان متقدماً في ذاته على الخطاب المفروض- إلا أنه لا يوصف قبل ذلك بكونه مخصصاً لما يوجد . وإنما يصير مخصصاً ومبيناً بعد وجود الخطاب ، أما الاستثناء فإنما لم يجز تقديمُه ؛ لأن المتكلم به لا يُعَدُّ متكلماً بكلام أهل اللغة . كما إذا قال :إلا زيداً . ثم قال بعد ذلك : قام القوم[1]

ويقال أيضاً : إن التخصيصَ بيانٌ فلا يجوز ذلك بالعقل كالنسخ .

وأجيب عن ذلك بأنّ امتناع النسخ بالعقل إنما كان من جهة أن الناسخ مُعَرِّف لبيان مدة الحكم المقصودة في نظر الشارع وذلك مما لا سبيل إلى الاطلاع عليه بمجرد العقل بخلاف معرفة استحالة كون ذات الرب تعالى مخلوقةً مقدورة [2] .

التخصيص بالحِسّ :

وذلك كما في قوله تعالى : ﴿ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [3] فإنه لم يكن شيء من السماء والعرش والكرسي في يدها . ويدل على ذلك الحِسُّ .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا ﴾[4] وذلك مع خروج السموات والأرض من عموم التدمير ويستدل على ذلك بالحِسّ

وكذلك قوله تعالى : ﴿ مَا تَذَرُ مِن شَيْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلَتْهُ كَالرَّمِيمِ ﴾[5] وقد أتت على الأرض والجبال ولم تجعلها رميماً وذلك بدلالة الحس . فكان الحس هو الدَّال على أنّ ما خرج من عموم اللفظ لم يكن مراداً للمتكلم فكان مخصصاً .

وجملة القول في ذلك : أنه إذا ورد الشرعُ بعمومٍ يَشْهد الحسُّ باختصاصِه

= على جمع الجوامع (ج 2 ص 60) .

(1،2) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 144) .

(3) سورة (النمل) الآية (23) .

(4) سورة (الأحقاف) الآية (25) .

(5) سورة (الذاريات) الآية (42) .

يبعض ما اشتمل عليه العمومُ ، كان ذلك مُخَصِّصاً للعموم[1] .

التخصيص بالدليل السمعي :

من المخصصات المنفصلة الدليلُ السمعي . وفيه مسائل نَعْرض لبيانها في هذا التفصيل :

تخصيص الكتاب بالكتاب

اتفقت كلمة العلماء على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب خلافاً لأهل الظاهر ويُستدل على تخصيصِ الكتاب بالكتاب بكل من الكتاب الحكيم نفسِه والمعقول .

أما الكتاب الحكيم ، فمنه قوله تعالى : ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾[2] فإنه يَعُمّ الحواملَ وغيرهن ثم خصَّ أولاتِ الأحمال بقوله تعالى : ﴿ وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾[3].

وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ﴾[4] وذلك عام يتناول الكتابياتِ وغيرَهن من المشركات لكنْ خُصَّ من ذلك نساءُ أهل الكتاب ؛ فَحَلَّ نكاحُهن وذلك بقوله تعالى ﴿ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ ﴾[5] ومثل ذلك في الكتاب العزيز كثيرٌ ، والوقوعُ دليلُ الجواز[6] .

أما المعقول، فهو أنه إذا اجتمع نَصَّانِ من الكتاب ، وكان أحدُهما عاماً ، والآخر خاصاً ، ولم يمكن الجمعُ بين حكميهما فإما أن يُعْمل بالعام أو بالخاص . فإنْ عُمِلَ بالعام لزم منه إبطالُ الدليل الخاص مطلقاً وإنْ عُمِلَ بالخاص فإنه لا يلزم منه إبطالُ العام مطلقاً ؛ وذلك لإمكانِ العمل به فيم خَرَج عنه . وبذلك فإنَّ العملَ بالخاص أولى ولأن الخاص أولى في دلالته وأغلبُ على الظن لِبُعْدِه عن احتمال

(1) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 145) وحاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 60) وإرشاد الفحول ص (157) والمحصول (ج 1 ص 428) والإبهاج (ج 2 ص 168) .

(2) سورة (البقرة) الآية (228) . (3) سورة (الطلاق) الآية (4) .

(4) سورة (البقرة) الآية (221) . (5) سورة (المائدة) الآية (5) .

(6) إرشاد الفحول ص (157) والإبهاج (ج 2 ص 169) والمحصول (ج 1 ص 429) وحاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 62) .

التخصيص بخلاف العام. فكان الخاص أولى بالعمل فيدل ذلك على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب[1]

واحتج المخالفون لتخصيص الكتاب بالكتاب بقوله تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾[2] فقد فوّض البيان إلى الرسول ﷺ فوجب أن لا يكون البيان إلا بقوله.

وأجيب عن ذلك بأنه معارض بقوله تعالى: ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ ﴾[3] وذلك يدل على أنّ الكتاب هو المبيِّن والجمع بين الآيتين أن البيان يحصل من رسول الله ﷺ وذلك أعم من أن يكون منه أو على لسانه، وكون النبي ﷺ مُبيِّناً لا يَسْتلزم أن لا يحصل بيانُ الكتاب بالكتاب، وقد وقع ذلك، والوقوعُ دليل الجواز[4]

تخصيص السنة المتواترة بالسنة المتواترة

أجمع العلماء على جواز تخصيص السنة المتواترة بالسنة المتواترة، وحُكِيَ عن داود قولُه: إنهما متعارضان ولا يُبْنى أحدُهما على الآخر، ولا وَجْهَ لهذا القول.

وحجة الجواز: أنّ العام والخاص مهما اجتمعا، فإما أنْ يُعْمل بمقتضاهما أو يُتْرك العملُ بهما، أو يُرَجَّح العام على الخاص. وهذه الثلاثة باطلةٌ. إجماعاً فلم يَبْقَ إلا تقديمُ الخاص على العام[5]

تخصيص الكتاب بالسنة

يجوز تخصيصُ عموم الكتاب بالسنة المتواترة إجماعاً. قال الآمدي في ذلك: إذا كانت السنة متواترةً فلم أعرفْ فيه خلافاً؛ وذلكَ لأن الخبر المتواتر يُوجب العلم

(1) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 146) وانظر المحصول (ج 1 ص 429).

(2) سورة (النحل) الآية (44). (3) سورة (النحل) الآية (89).

(4) المحصول (ج 1 ص 429) والإبهاج (ج 2 ص 170) وإرشاد الفحول ص (157) وحاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 61، 62).

(5) المحصول (ج 1 ص 429) وانظر إرشاد الفحول ص (158) وشرح تنقيح الفصول ص (206).

كما أن ظاهر الكتابِ يُوجبه وعلى هذا يُخَصَّص الكتابُ بالسنة المتواترة ، سواء كانت قولًا أو فعلًا .

ويستدل على ذلك بدليلِ المسألة السابقة وجملة ذلك : أنه إذا اجتمع العام والخاصُّ ، فإنه يُقَدم الخاصُّ على العام وأيضاً قد وقع ذلك ووقوعُه دليلُ جوازه ، ومن الأمثلة على وقوعه بالقول قولُه تعالى ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَـٰدِكُمْ ﴾[1] فقد خُصَّ عمومُ ذلك بقوله ﷺ : « القاتل لا يرث »[2] قال الترمذي : لا يصح هذا الحديثُ ولا نعرفه إلا من هذا الوجه . وقال البيهقي : شواهده تُقَوِّيه .

وإن قيل : هذا الحديثُ – على تقدير صحته – من أخبار الآحاد ، والكلام هنا في المتواترة .

أجيب بقول القرافي : هذا السؤال إنما يَرِدُ لو كان زمانُنا زمانَ النسخ والتخصيص وإنما ذلك زمن الصحابة (رضي اللّه عنهم) . وهذا الحديث وأمثاله كان متواتراً في ذلك الزمان والمتواترُ قد يَصير آحاداً . وكم من قضيةٍ كانت متواترةً في الزمن الماضي ثم صارت آحاداً بل ربما نُسِيَتْ بالكلية[3] .

وقال في شرح تنقيح الفصول : إنّ التواتر في الأحاديث قَلَّ في زماننا أو انقطع لقلَّةِ العناية برواية الحديث ولم يَبْقَ فيها إلا ما يُفيد الظنَّ حتى قال بعضُ الفقهاء : ليس في السنة متواترٌ إلا قوله ﷺ : « الأعمال بالنيات » وعند التحقيق لا نجده متواتراً عندنا وأين العدد الذي يستحيل تواطؤهم على الكذب في جميع الطبقات بيننا وبين رسول اللّه ﷺ ؟ وإنما نتصور هذه المسألة باعتبار الصحابة والتابعين (رضي اللّه عنهم) فإن الأحاديث كانت في زمانهم متواترة– أعني كثيراً منها– لِقُرْبِ العهدِ بالمرويِّ عنه ، ولشدةِ العناية في الرواية ، فيكون حكم اللّه تعالى مما

---

(1) سورة «النساء» الآية (11).

(2)رواه أبو داود في سننه، كتاب «الديات» برقم (4564) مرفوعًا. ورواه أحمد (348)؛ والدارمي (3080) موقوفًا.

(3) الإبهاج في شرح المنهاج (ج 2 ص 170) .

تقدم باعتبار تلك القرون أما نحن فلا [1].

أما السنة الفعلية فقد حكموا بأنّ قوله تعالى : ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ﴾ [2] مخصوصٌ بما تواتر عندهم عن النبي ﷺ من رجم المحصن ، والحديث مرويٌّ في الصحيحين [3] .

أما تخصيصُ الكتاب العزيز بخبر الواحد فإنَّ فيه خلافاً فقد ذهب الجمهور إلى جوازه مطلقاً وذهب بعضُ الحنابلة إلى المنع مطلقًا وحكاه الغزالي في المنخول عن المعتزلة ونُقِلَ عن طائفة من المتكلمين والفقهاء .

وذهب عيسى بن أَبَان إلى الجواز إذا كان العام قد خُصَّ من قبل ذلك بدليل قطعي ، سواء كان متصلًا أو منفصلًا ، وإلا فلا يجوز . وذهب القاضي أبو بكر الباقلاني إلى الوقف بمعنى : لا أدري أيجوز أم لا ؟ وقال الكرخي : إنما يجوز إن كان العام قد خُصَّ من قبل بدليل مُنْفصل ، سواء كان قطعياً أو ظنياً [4] .

واستدل الجمهور بكل من المعقول والمنقول :

أما المعقول فهو أنّ العموم وخبر الواحد دليلان متعارضان . وخبر الواحد أخصُّ من العموم ؛ فَوَجَبَ تقديمُه على العموم .

أما المنقول فمن جملتِه : أنهم خصصوا قوله تعالى : ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ﴾ بما رواه الصديق (رضي اللّه عنه) عن النبي ﷺ أنه قال : « نحن معاشرَ الأنبياء لا نورث » [5] .

ومنها : أنهم خصصوا عمومَ قوله تعالى : ﴿ فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ

---

(1) شرح تنقيح الفصول ص (206، 207) .

(2) سورة (النور) الآية (2) .

(3) الإبهاج (ج 2 ص 170) وإرشاد الفحول ص (158) والمحصول (ج 1 ص 430) وحاشية التفتازاني (ج 2 ص 151) وحاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 62) .

(4) حاشية التفتازاني (ج 2 ص 149) وإرشاد الفحول ص (158) والمحصول (ج 1 ص 432) والإبهاج (ج 2 ص 171) .

(5) الحديث رواه البخاري برقم (4034) ومسلم برقم (1757) بلفظ «لا نورث، ما تركناه صدقة». ورواه أحمد في مسنده برقم (27238) مرفوعًا بلفظ «إنا معشر الأنبياء لا نُورَث، ما تركتُ - بعد مؤنة عاملي ونفقة نسائي صدقةٌ».

ثُلُثَا مَا تَرَكَ ﴾[1] بخبر محمد بن مسلمة والمغيرة بن شعبة أن النبي ﷺ « جعل للجدة السدسَ » ؛ لأن المتوفاة إذا خلفت زوجاً وبنتين وجدة فللزوج الربع وهو يُساوي ثلاثة أسهم من أصل المسألة وللبنتين الثلثان ، وهما يساويان ثمانية أسهم وللجدة السدس وهو يُساوي سهمين وتعُول المسألةُ إلى ثلاثة عشر ، وثمانية من ثلاثة عشر أقل من ثلثي التركة [2] .

ومنها : أنهم خصصوا قوله تعالى : ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ ﴾[3] بخبر أبي سعيد أن النبي ﷺ « نهى عن بيع الدرهم بالدرهمين » [4].

ومنها : أنهم خصصوا قوله تعالى : ﴿ فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾[5] بخبر عبد الرحمن بن عوف في المجوس : « سُنُّوا بهم سُنَّةَ أهلِ الكتاب »[6]

ومنها : أنهم خصصوا قولَه تعالى : ﴿ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ ﴾[7] بخبر أبي هريرة في « المنع من نكاح المرأة على عمتها وخالتها وبنت أخيها وبنت أختها »[8]

ومنها : أنهم خصصوا قولَه تعالى : ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾ فأخرجوا منه ما دون النصاب بقوله ﷺ « لا قطع إلا في ربع دينارًا فصاعداً »[9] إلى غير ذلك من الأمثلة المتعددة ووقوعُ ذلك دليلُ الجواز .

أما المانعون فقد احتجوا بما رُوي عن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) أنه رَدَّ خبر فاطمة بنت قيس وقال : « لا نَدَعُ كتابَ ربِّنا وسنةَ نبينا ﷺ لقول امرأةٍ لا نَدري ، حَفِظَتْ أو نَسِيَتْ ، لها السُّكْنَى والنفقة ؛ قال الله تعالى : ﴿ لَا تُخْرِجُوهُنَّ

---

(1) سورة (النساء) الآية (11) .

(2) المحصول (ج 1 ص 433) والإحكام للآمدي (ج 2 ص 150) .

(3) سورة (البقرة) الآية (275) .

(4) رواه البيهقي عن أبي سعيد (ج 5 ص 291) .

(5) سورة (التوبة) الآية (5) .

(6) رواه الشافعي . انظر نيل الأوطار (ج 8 ص 59) .

(7) سورة (النساء) الآية (24) .

(8) الحديث رواه مسلم في صحيحه كتاب النكاح برقم (1408) عن أبي هريرة. ورواه أبو داود في سننه كتاب النكاح برقم (2065) والنسائي في سننه كتاب النكاح برقم (3294) والحديث رواه البخاري برقم (5109) بلفظ «لا يجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها» .

(9) الحديث رواه الأئمة الستة في كتبهم بألفاظ متقاربة. انظر البخاري رقم (6789)، (6790)، (6791)، (6792)، وصحيح مسلم رقم (1684) وسنن أبي داود (4383)، (4384)، والترمذي (1445)، والنسائي (4914)، (4915)، (4916)، وابن ماجة (2585).

مِنۢ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ ﴾[1] .

وأجيب عن ذلك بأنه إنما قال هذه المقالة لتردده في صحة الحديث وليس لردِّه تخصيصَ عموم الكتاب بالسنة الآحادية فإنه لم يقل كيف نخصص عمومَ كتاب ربنا بخبر آحادي ، بل قال : كيف نترك كتاب ربنا لقولِ امرأة[2] .

واحتج ابْن أبَان بأنّ العام المخصوص مَجَازٌ وإذا صار مجازاً صارت دلالتُهُ مظنونةً ومتنُهُ مقطوعاً وخبرُ الواحد مَتْنُه مظنونٌ ودلالتُه مقطوعةٌ فيحصل التعادل .

تخصيص السنة بالكتاب

يجوز تخصيص عموم السنة بخصوص القرآن وهو قول الجمهور خلافًا لطائفة قالوا بعدم الجواز وقال بالمنع بعضُ الشافعية وهي إحدى الروايتين عن أحمد[3] .

واحتج الجمهور بكل من المنقول والمعقول :

أما المنقول فهو قولُه تعالى : ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ ﴾[4] وسنة رسول اللّه ﷺ من الأشياء ، فكانت داخلةً تحت العموم ، إلا أنه قد خص في البعض ، فيلزم به في الباقي[5]

وأما المعقول فهو من وجهين :

الوجه الأول : أنّ عموم السنة لفظٌ عام عارَضه لفظٌ خاص ، فَوَجَب أنْ يخصه .

الوجه الثاني : أن الكتاب مقطوعٌ بطريقه ، وخبر الواحد غير مقطوع بطريقه .

---

(1) رواه البيهقي (ج 7 ص 475) .

(2) إرشاد الفحول ص (158) والإحكام للآمدي (ج 2 ص 150) وإحكام الفصول ص (168) .

(3) إحكام الفصول ص (170) وإرشاد الفحول ص (157) وحاشية التفتازاني (ج 2 ص 149) والإحكام للآمدي (ج 2 ص 149) . والإبهاج (ج 2 ص 171) وشرح تنقيح الفصول ص (208) والتبصرة في أصول الأحكام ص (136) .

(4) سورة (النحل) الآية (89) .

(5) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 149) والتبصرة في أصول الفقه ص (136) وحاشية التفتازاني (ج 2 ص 149) .

وقد ثبت وتقرر أنه يجوزُ تخصيصُ الكتاب بالسنة ، فتخصيصُ السنة بالكتاب أولى [1] .

تخصيص الكتاب والسنة بالإجماع

يجوز تخصيصُ الكتاب والسنة بالإجماع : وهو ما لا خلافَ فيه . ودليلُ ذلك وقوعُه ؛ فإنهم خصصوا آيةَ الميراث بالإجماع على عدمِ توريث العبد وكذلك خصصوا آية الجلد بالإجماع على أنّ العبد كالأمة في تنصيف الحدّ . أي إن إجماع الأمة خَصَّص آية القذف بتنصيف الجلد في حق العبد كالأمة .

أما عكس ذلك ، وهو تخصيص الإجماع بالكتاب والسنة المتواترة فإنه لا يجوز إجماعاً وذلك لأن إجماعهم على الحكم العام مع سَبْق المخصِّص خطأ ، والإجماع على الخطأ لا يجوز [2] .

تخصيص عموم الكتاب والسنة بالقياس

اختلف العلماء في ذلك . وثمة أقوال ثمانية في ذلك هي :

القول الأول : الجواز مطلقاً وهو قول الجمهور وقال به أبو حنيفة والشافعي ومالك وأحمد في رواية وأبو الحسين البصري . ووجْهُ قولهم هذا هو أن العموم والقياس دليلان متعارضان والقياس خاص فوجَبَ تقديمُه ولا يخفى أنّ القول بالتخصيص هنا إعمالٌ للدليلين ، وإعمالُ الدليلين - ولو مِنْ وجه - أولى [3] .

القول الثاني : المنع مطلقاً وهو قول الجُبَّائي ونقلَه القاضي أبو بكر عن طائفة من المتكلمين واحتجوا لذلك بوجوه هي :

(الوجه الأول) : أن الحكم المدلول عليه بالعموم معلومٌ ، والحكم المدلول عليه

---

(1) التبصرة في أصول الأحكام ص (136) وإحكام الفصول ص (170، 171) وحاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 62) .

(2) الإبهاج (ج 2 ص 171) والمحصول (ج 1 ص 430) وحاشية التفتازاني (ج 2 ص 150) والإحكام للآمدي (ج 2 ص 152) وإرشاد الفحول ص (160) .

(3) الإبهاج (ج 2 ص 177) والمحصول (ج 1 ص 438) وإحكام الفصول ص (172) والإحكام للآمدي (ج 2 ص 159) .

بالقياس مظنونٌ، والمعلومُ راجحٌ على المظنون ولا يُخَصَّص الراجحُ بالمرجوح كتخصيص الأقوى بالأضعف، هو غير جائز.

(الوجه الثاني) : أنَّ القياس فرعُ النصِّ، فلو خَصَّصنا العمومَ بالقياس لَقَدَّمْنا الفرعَ على أصله، وهو غير جائز.

(الوجه الثالث) : أنه لو جاز التخصيصُ بالقياس لجاز النسخُ به. وقد بينا سابقاً أن التخصيصَ والنسخَ- بالرغم من اختلافهما- إلا أنَّ الواحد منهما شديدُ الشبه بالآخر وذلك لاشتراكهما في اختصاص الحكم ببعض ما يتناولُه اللفظُ وكذلك فإنّ النسخ تخصيصٌ في الأزمان، أما التخصيصُ فهو تخصيصٌ في الأعيان[1] .

واستدلوا أيضاً بما روي عن النبي ﷺ أنه قال لمعاذ « بِمَ تحكم » قال : بكتاب اللّه قال : « فإنْ لم تجد » قال : فَبِسُنّة رسول اللّه قال : « فإن لم تجد » قال : أَجْتهد رأيي[2] قال : فأقرّه على الحكم بالاجتهاد إذا لم يجده في الكتاب وكل ما دخل تحت العام فحكمُه موجودٌ في الكتاب[3].

وأجيب عن ذلك بأن ما يُخْرجه القياسُ من اللفظ العام ليس من كتاب اللّه، كما أن ما تخرجه السنة الخاصة من عموم ليس من كتاب اللّه ورُدَّ استدلالُ المانعين بحديث معاذ بأنه يجب على نفس هذا الاستدلال أنْ لا يجوز لمعاذ أنْ يحكم مع وجود اللفظ العام من القرآن بالخبر المتواتر وهذا باطلٌ باتفاق[4].

القول الثالث : وهو مذهب عيسى بن أبان . إذ قال : يجوز التخصيصُ بالقياس إن كان العام قد خُصِّص قبل ذلك بنصٍّ قطعي . وعلى هذا لا يجوز التخصيص في العام الذي لم يُخَصَّص . واحتجّ بأنه إذا خُصَّ قبل القياس بدليل مقطوع فقد قطعنا

---

(1) المحصول (ج 1 ص 438، 439) وإرشاد الفحول ص (142) والإبهاج (ج 2 ص 177، 178) . والإحكام للآمدي (ج 2 ص 160، 161) وحاشية التفتازاني (ج 2 ص 154) .

(2) الحديث رواه أبو داود في سننه، كتاب «الأقضية» برقم (3592)، والترمذي في سننه برقم (1327) وقال الترمذي: ليس إسناده عندي بمتصل. ورواه أحمد في مسنده (21502)، والدارمي برقم (168).

(3) إحكام الفصول ص (173، 174) والتبصرة في أصول الفقه ص (139) .

(4) المحصول (ج 1 ص 438) وإحكام الفصول ص (174) .

بدخول المجاز فيه ، فقطعنا بضعفِه ، فجازَ تسليطُ القياسِ عليه . أما إذا خُصَّ بدليل مظنونٍ فلم يُقطع بضعفِه ، أو لم يَدْخله التخصيصُ البتة ، فلا يتسلط القياس عليه [1].

القول الرابع : إن كان التخصيصُ بدليل منفصل جاز ، وإن كان بمتصل لا يجوز . قاله أبو الحسن الكرخِي . وبيانهُ : أن يكون العام مخصصًا بدليل منفصل . أي أنه يجوز التخصيصُ بالقياس للعام المخصَّص دون غيره، وهو قول أكثر الحنفية، وحجة ذلك أن القياس فرعٌ للعمومات والنصوص ؛ لأنه لابُدّ للقياس من أصلٍ ينتزع منه بمعناه ويُرَدّ عليه ، فلو جَوَّزْنا تخصيص العموم به لاعترضنا بالفرع على أصله .

وأُجيب عن ذلك بأنّ هذا الاحتجاج ينتقض بتخصيص اللفظ العام بالقياس الجلي والواضح وينتقض بتخصيصه بالقياس الخفي بعد أنْ خُصَّ بغَيره ، فإن هذا المعنى موجودٌ فيه وقد جَوَّزْتموه [2] ..

القول الخامس : جواز التخصيص بالقياس الجلي دون الخفِي وهو قول بعض الشافعية وفيهم الإِصْطَخْرى وابنُ سُرَيج .

وقد اختلفوا في تفسير الجليّ والخفي على ثلاثة أوجه :

الأول : أن الجلي هو قياس المعنى ، والخفِي هو قياسُ الشبه . وقياسُ الشبه هو الذي لا يكون مناسبًا في ذاته ويكون مستلزمًا للمناسب .

الثاني : قوله صلى اللّه عليه وسلم «لا يَقْضي القَاضِي وهو غضبان» [3] .

والخفي : ما ليس كذلك .

الثالث : أن الجلي هو الذي إذا قضى القاضِي بخلافه يُنْتقض قضاؤه ، والخفيّ ما ليس كذلك [4] .

---

(1) شرح تنقيح الفصول ص (203، 204) وحاشية التفتازاني (ج 2 ص154) والإبهاج (ج2 ص 172) والتبصرة في أصول الفقه ص (139، 140) وحاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 65) .

(2) إحكام الفصول ص (171، 172) والتبصرة في أصول الفقه (138) والإبهاج (ج 2 ص 172) وحاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 65) . وتيسير التحرير (ج 1 ص 322) .

(3) إحكام الفصول ص (172) .

(4) الإبهاج (ج 2 ص 176) وشرح تنقيح الفصول ص (205) والمحصول (ج 1 ص 437) .

واحتجوا بأن القياس الجلى دليلٌ ينافي بعضَ ما شمله العمومُ بصريحه ، فوجب أن يُخَصّ به ، كاللفظ الخاص[1].

القول السادس : وهو أنّ العام والقياس - إنْ تفاوتا في إفادة الظن - رَجَّحنا الأقوى ، وإنْ تعادلا توقَّفْنا . وهو مذهب حجة الإسلام الغزالي . وقد رجحه الفخر الرازي إذ قال : إن الحق ما قاله الغزالى (رحمه اللّه) .

وقال الشوكاني في ذلك : والحق الحقيقُ بالقبول أنه يُخَصّص بالقياس الجليّ ؛ لأنه معمولٌ به لقوةِ دلالته وبلوغها إلى حدّ يوازن النصوص[2] .

جاء في شرح التنقيح قولهُ في ذلك : أما قول الغزالي ، فتقريره أنَّ القياس تختلف مراتبه في الظنون ، فالمنصوصُ على عِلَّته يُفيد الظنَّ أكثر من المستنبطة عِلّتهُ ، والقياس على أصل مُجْمع عليه أولى من القياس على أصل منصوص عليه مختلف فيه ، والثابتُ عِلّته بالنصّ أولى من الثابت عِلّته بالإيماء ، وبالإيماء أقوى من المناسبة ، وبالمناسبة أقوى من الطردي ، إلى غير ذلك كما يُذْكر في ترجيح الأقيسة . فظهر أن إفادة القياس المطلوب تختلف رتبتُه في ذلك، وكذلك العموم . فإن العموم متى كان قليلَ الأنواع كانت إفادتُه للظنّ أقوى مما كثرت أنواعُه ، فإنّ احتمال التخصيص عليه أقل ، والعام من اللفظ الذي لم تجر العادة باستعماله مجازًا يفيد الظن أكثر من الذي جرت العادة باستعماله مجازًا . والمختلف في دخول التخصيص فيه أضعفُ مما لم يَجْرِ الخلاف في تخصيصه بغير ذلك القياس ، فَرُتَبُ الظنون أيضًا مختلفةٌ في العموم . وإذا كانت الرتبة مختلفة في القياس والعموم ، فإذا تعارض قياسٌ وعمومٌ نظرنا بين الرتبتين ، فإن وَجدنا الظنَّيْنِ في أنفسنا سواءً توقفنا حتى يحصل مُرَجِّح من خارج أو يَسْقطان ، وإنْ وجدنا ظنَّ أحدهما أقوى

(1) التبصرة في أصول الفقه ص (138، 139) .

(2) إرشاد الفحول ص (160) والمحصول ص (437) والإبهاج (ج 2 ص 176) والإحكام للآمدي (ج 2 ص 160) . والمستصفى (ج 2 ص 31) .

قدَّمنا الراجح . وهذا مذهبٌ حَسَنٌ يعضُده قولُه عليه الصلاة والسلام : « أُمِرْتُ أنْ أقضي بالظاهر ، واللّه يتولى السرائر»[1] .

القول السابع : الوقف . وهو مذهب القاضي أبي بكر وإمام الحرمين وجماعة . فقد قالوا بالتوقف لحصولِ التعارض[2] .

القول الثامن : جوازُ التخصيص بالقياس إذا كانت العلةُ الجامعة فيه ثابتةً بالتأثير أي بنص أو إجماع . فإن كان كذلك جاز تخصيصُ العموم به وإلا فلا يجوز .

ووجه ذلك : أن العلة إذا كانت مؤثرةً ، فلأنها نازلةٌ منزلةَ النصِّ الخاص ، فإنها مُخَصِّصة للعموم كتخصيصِه بالنص . أما إذا كانت العلةُ مستنبطةً غير مؤثرة فإنه يمتنع التخصيصُ بها . ووجه ذلك : أن العام في مَحَلِّ التخصيص إما أن يكون راجحًا على القياس المخالف له ، أو مرجوحًا ، أو مساويًا . فإن كان راجحًا امتنع تخصيصُه بالمرجوح . وإن كان مساويًا فليس العملُ بأحدهما أولى من الآخر . وإنما يمكن التخصيص بتقدير أن يكون القياس في محل المعارضة راجحًا . ولا يخفى أنّ وقوع احتمال من احتمالين أغلبُ من وقوع احتمالٍ واحدٍ بعينه[3] .

التخصيصُ بالعادة

هل تُخصص العموماتُ بالعادات ؟ ثمة تفصيل في ذلك . ولا خلاف بين العلماء في أن المادة القولية تخصص العمومَ . أما محل الخلاف فهي المادة الفعلية . وعَبَّرَ عنها الحنفية بالعرف العملي ، وذلك يحتمل وجهين :

أحدهما : أنْ يكون النبي صلى اللّه عليه وسلم أوجب أو حَرَّم شيئا بلفظ

---

(1) شرح تنقيح الفصول ص (206) .

(2) الإبهاج (ج 2 ص 177) وحاشية التفتازاني (ج 2 ص 154) والمستصفى (ج 2 ص 30) وشرح تنقيح الفصول ص (206) .

(3) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 159، 160) .

عام ، ثم رأينا العادةَ جاريةً بتركِ بعضها أو بفعلِ بعضِها ، فهل تؤثر تلك العادة حتى يقال : المراد من ذلك العام ما عدا ذلك البعض الذي جرت العادة بتركِه أو بفعله ؟ أم لا تؤثر في ذلك بل هو باقٍ على عمومه متناولٌ لذلك البعض ولغيره ؟

ثانيهما : أن تكون العادةُ جاريةً بفعلٍ معينٌ كأكل طعامٍ معين مثلاً . ثم إنه عليه الصلاة والسلام نهاهم عن تناوله بلفظ متناولٍ له ولغيره . كما لو قال : نهيتكم عن أكل الطعام ، فهل يكون النهي مقتصرًا على ذلك الطعام بخصوصه أم يجرى على عمومه ولا تؤثر عاداتهم[1] .

والعلماء في التخصيص بالعادة فريقان :

الفريق الأول : الحنفية . فقد قالوا : العادةُ هي الأمر المتكرر ولو من غير علاقة عقلية ، والمراد هنا : العرف العملي لقومٍ . فإنه مخصِّص للعام الواقع في تخاطبهم . كقوله : حرمت الطعام . وعادةُ المخاطبين أكلُ البرِّ ، فإن «الطعام» يَنْصرف إليه (البر) .

واحتجوا بالاتفاق على تخصيص العام بالعرف القولي . وهو أن يتعارف قومٌ من إطلاق لفظ إرادة بعض أفراده بحيث لا يتبادر عند سماعِه إلا ذلك . فتخصِيصُ العام به عند ذلك متفقٌ عليه ، كالدابة على الحمار ، والدرهم على النقد الغالب .

وكذلك بالاتفاق على فهم لحم الضأن بخصوصه في قوله : اشترِ لحمًا ، وقصر الأمر بشراء اللحم عليه (الضأن) إذا كانت العادةُ أكْلَه . فوجب بذلك كونُ العرف العملي مخصصًا للعموم كالقولي ؛ وذلك لاتحاد الموجب . وهو تبادرُه بخصوصه من إطلاق اللفظ . وإلغاء الفارق بينهما بالإطلاق والعموم محل الاتفاق[2] .

---

(1) إرشاد الفحول ص (161) وتيسير التحرير (جـ 1 ص 317) وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج 2 ص 152) والإحكام للآمدي (جـ 2 ص 157) وشرح تنقيح الفصول ص (211) .

(2) تيسير التحرير (جـ 1 ص 317) .

وقد مثلوا للتخصيص بالعادة ، بالنذر بالصلاة والحج . فإنّ ذلك يَنْصرف إلى الشرعي منهما . وقد يُظَنّ أنّ هذين مثالان للتخصيص بالعرف القولي . والحق صدقهما ، أي التخصيص بكل من العرفين (القولي والعملي) على هذين المثالين[1] .

الفريق الثاني : جمهور العلماء . فقد ذهبوا إلى عدم جواز التخصيص بالعادة . قال الصفي الهندي : والحق أنها لا تُخَصِّص ؛ لأن الحجة في لفظ الشارع وهو عام ، والعادة ليست بحجة حتى تكون معارضة له[2] .

وقال ابن الحاجب في ذلك : الجمهور أن العادة في تناول بعض خاص ليس بمخصِّص خلافًا للحنفية . مثل : حرمت الربا في الطعام ، وعادتهم تناول البر .

وقال التفتازاني في شرح ذلك : إذا ورد عام يتناول أنواعًا من المتناولات ، والمعتاد ممن يُخَاطبون به إنما هو نوعُ تناولٍ مما يتناوله اللفظُ بعمومه فهذه العادة لا تُخَصِّص العام بذلك النوع . مثاله : أن تقول : حرمت الربا في الطعام فإنه يتناول البر وغيره ، ونفرض أن عادتهم هي تناولهم البر ، فهل تعم حرمةُ الربا كلَّ مطعوم أو تخصُّ البُرَّ وحده ؟ الحق أنه تعم. والمعتبر تناولُ اللفظ لا تناولُهم عادةً .

واحتج بقوله : إن اللفظ عام لغةً وهو ظاهر ، وعرفًا إذا لم يطرأ عليه عرف نقله ، إذ المفروض أن المعتاد هو أكْلُهم البرَّ ، والطعامُ باقٍ على عمومه . وإذا كان كذلك وجب العمل به حتى يثبت تخصيصُه بدليل ، ولا دليلَ[3] .

وقال الآمدي في هذا المعنى : إذا كان من عادة المخاطبين تناولُ طعامٍ خاص فورد خطاب عام بتحريم الطعام كقوله : حرمت عليكم الطعام ، فقد اتفق الجمهور من العلماء على إجراء اللفظ على عمومه في تحريم كل طعام ، على وجه يَدْخل فيه المعتادُ وغيرُه . وأن العادة لا تكون بمنزلة العموم على تحريم المعتاد دون غيره . وذلك لأن الحجة إنما هي في اللفظ الوارد ، وهو مستغرِق لكل مطعوم بلفظِه ، ولا ارتباط

(1) تيسير التحرير (جـ 1 ص 317، 318) .

(2) إرشاد الفحول ص (161) .

(3) حاشية التفتازاني (جـ 2 ص 152) .

له بالعوائد ، وهو حاكمٌ على العوائد فلا تكون العوائد حاكمةً عليه[1] .

وقال القرافي : وعندنا العوائد مُخَصِّصة للعموم ، إن عُلم وجودُها في زمن الخطاب .

وبيان ذلك : أنّ مَنْ له عرفٌ وعادة في لفظ إنما يُحْمل لفظُه على عرفه . فإن كان المتكلم هو الشرع حملنا لَفْظَه على عرفه ، وخصَّصْنا عمومَ لفظه في ذلك العرف إن اقتضى العرف تخصيصًا ، أو على المجاز إن اقتضى المجازَ وتركنا الحقيقة .

وبالجملة : دلالةُ العرف مقدمةٌ على دلالة اللغة ؛ لأن العرفَ ناسخٌ للغة ، والناسخُ يُقَدم على المنسوخ . أما العوائد الطارئة بعد النطق فلا يُقْضى بها على النطق ، فإن النطقَ سالمٌ عن معارضتها فَيُحْمل على اللغة .

ونظير ذلك ما لو وقع العقد في البيع ، فإن الثمنَ يُحْمل على العادة الحاضرة في النقد ، وما يَطرأ بعد ذلك من العوائد في النقود لا عبرةَ به في هذا البيع المتقدم . وكذلك النذر والإقرار والوصية إذا تأخرت العوائدُ عليها لا تُعْتبر . وإنما تُعْتبر من العوائد ما كان مقارنًا لها . فكذلك نصوص الشريعة لا يؤثر في تخصيصها إلا ما قارَنَها من العوائد .

والعوائد القولية تؤثر في الألفاظ تخصيصًا ومجازًا بخلاف العوائد الفعلية . مثاله : ما إذا كان الملك لا يَلْبَسُ إلا الخزَّ ويُطْلق دائمًا الثوب على الخزِّ وغيره .

فإذا حلف لا يَلْبَسُ ثوبًا حنث بالخزِّ وغيرِهِ ، وعادتُه الفعليةُ لا تَقْضِي على لَفظه فتصيره خاصًا بالخز فلا يحنث بغيره ، بل يحنث بالجميع[2] .

يستبين مما ذكرنا أنّ العادة المعتبرة ما كان منها مُشْتهرًا في زمن النبوة . أما ما كان من عاداتٍ طرأتْ بعد انقراضِ زمن النبوة فإنها لا اعتبارَ لها ، فضلاً عن عدم تخصيصها للعموم[3] .

(1) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 157) .
(2) شرح تنقيح الفصول ص (211، 212) .
(3) حاشية العطار على جمع الجوامع (جـ 2 ص 70، 71) والإبهاج (ج 2 ص 180) .

قال الشوكاني في ذلك : والحقُّ أن تلك العادة إن كانت مُشْتهرةً في زمن النبوة بحيث يُعلم أنّ اللفظ إذا أُطْلِقَ كان المراد ما جَرَتْ عليه دون غيره . فهي مخصِّصة ؛ لأن النبي ﷺ إنما يُخاطب الناسَ . بما يَفْهمون . وهم لا يفهمون إلا ما جرى عليه التعارفُ بينهم . وإنْ لم تكن العادةُ كذلك فلا حكمَ لها ولا التفاتَ إليها .

والعجبُ ممن يُخَصص كلامَ الكتاب والسنة بعادةٍ حادثةٍ بعد انقراض زمن النبوة تَوَاطَأَ عليها قومٌ وتعارفوا بها ولم تكن كذلك في العصر الذي تكلم فيه الشارع . فإن هذا من الخطأ البيِّن والغلط الفاحش[1] .

وفي جملة ذلك كله قال الفخر الرازي في المحصول : اختلفوا في التخصيص بالعادات . والحقُّ أن نقول : العاداتُ إما أنْ يُعلم من حالها أنها كانت حاصلةً في زمان الرسول ﷺ ، وأنه ﷺ ما كان يَمْنعهم منها . أو يُعلم أنها ما كانت حاصلة . أو لا يُعْلم واحدٌ من هذين الأمرين .

* فإن كان الأول ، صَحَّ التخصيصُ بها لكن المخصص في الحقيقة هو تقريرُ الرسول ﷺ .

وإن كان الثاني لم يَجُزِ التخصيصُ بها ؛ لأنّ أفعالَ الناسِ لا تكون حجةً على الشرع ، بل لو أجمعوا عليه لَصَحَّ التخصيص بهَا ، لكن المخصِّص حينئذ هو الإجماع ، لا العادة .

* وإن كان الثالث ، كان محتملاً للقسمين الأولين . ومع احتمال كونِه غير مخصص لا يجوز القطعُ بذلك . والله أعلم[2] .

التخصيص بمذهب الصحابي

اختلف العلماء في هذه المسألة فقد ذهب الجمهورُ إلى أنّ قول الصحابي لا

(1) إرشاد الفحول ص (161) .

(2) المحصول (ج 1 ص 451، 452) .

يُخَصِّص العام . وهو قول الشافعي في الجديد وأكثر أتباعه . وقال به بعضُ الحنفية . وهو مذهب داود الظاهري والأشاعرة والمعتزلة وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه . وهو اختيار إمام الحرمين والغزالي والرازي والآمدي والقاضي أبو بكر وابن الحاجب وغيرهم . فقد ذهب هؤلاء إلى أن قول الصحابي ليس بحجة وأن القياس يُقَدّم عليه فلا يخصص به .

والدليل على ذلك أنّ الحجة إنما هي في العموم ، ومذهب الصحابي ليس بحجة فلا يجوز التخصيصُ به . ولا يخفى أنه (قول الصحابي) ممن يقر على الخطأ فلا يجوز تَرْكُ القياسِ به[1] .

وذهب آخرون إلى أنه يجوز تخصيصُ العموم بمذهب الصحابي . وهو مذهب أكثر الحنفية والحنابلة وهو قول الشافعي في القديم . واستدلوا على ذلك بأنّ الصحابي لا يترك ماسمعه من النبي ﷺ ويَعْمل بخلافه إلا لدليل قد ثبت عنده يَصْلح للتخصيص .

وأجيب عن ذلك بأنّ الصحابي قد يخالف ذلك لدليلٍ في ظنه ، وظَنُّه لا يكون حجةً على غيره .

والصحيح عدم التخصيص بمذهب الصحابي وإن كانوا جماعة ما لم يجمعوا على ذلك فيكون ذلك من التخصيص بالإجماع[2] .

---

(1) التبصرة في أصول الفقه ص (392) وإحكام الفصول ص (175) والمستصفى ج (2 ص 29) والمعتمد (ج 2 ص 71) وإرشاد الفحول ص (161، 162) والإحكام للآمدي (ج 2 ص 156) .

(2) إرشاد الفحول ص (162) وحاشية التفتازاني (ج 2 ص 151) وتيسير التحرير (ج 1 ص 326) .

المبحث الثاني : المطلق والمقيد

حَدّ المطلق : أنه عبارة عن النكرة في سياق الإثبات . وهو قول الآمدي . وقوله : «نكرة» احترازٌ عن أسماء المعارف وما مدلولُه واحدٌ معيَّنٌ ، أو عام مُسْتغرق . وقوله «في سياق الإثبات» احترازٌ عن النكرة في سياق النفي فإنها (النكرة) تَعُمُّ جميعَ ما هو من جنسِها وتخرج بذلك عن التنكير لدلالة اللفظ على الاستغراق . وذلك كقوله في معرض الأمر «أَعْتِقْ رقبةً» أو مصدر الأمر كقوله ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ أو الإخبار عن المستقبل كقوله : «سأعتق رقبة» .

وقال : إن شئتَ قلتَ : هو اللفظ الدال على مدلولٍ شائع في جنسه .

فقوله : «لفظ» كالجنس للمطلق وغيره . وقوله : «دال» احترز به عن الألفاظ المهملة . وقوله : «على مدلول» ليعم الوجودَ والعدمَ . وقوله : «شائع في جنسه» احترز به عن أسماء الأعلام وما مدلولُه معيَّنٌ أو مستغرق[1] .

قال الشوكاني : ومعنى هذا أن يكون (المطلق) حصة محتملَة لحصص كثيرة مما يدرج تحت أمر . فَيَخْرج من قيد «الدلالة» المهملاتُ . ويخرج من قيد «الشيوع» المعارفُ كلها ؛ لِما فيها من التعيين إما شخصًا نحو زيد . أو حقيقة نحو الرجل وأسامة . أو استغراقًا نحو الرجال . وكذا كل عام ولو نكرة نحو : كل رجل[2] .

وقيل : المطلق ما تناول واحدًا غير معين باعتباره حقيقةً شاملة لجنسه . نحو قوله عز وجل : ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ﴾[3] وقوله ﷺ : «لا نكاحَ إلا بوليّ»[4] فكل واحدٍ من لفظ الرقبة والولي قد تناول واحدًا غيرَ معينٍ من جنس الرقاب والأولياء .

أما المقيد فهو ما يُقَابِل المطلقَ على اختلاف هذه الحدود المذكورة في المطلق : فيقال فيه : هو ما دَلّ لا على شائعٍ في جنسه . فتدخل فيه المعارفُ والعمومات كلها . أو يقال في حَدّه : هو ما دلّ على الماهية بِقَيْدٍ من قيودها ، أو ما كان له دلالة على شيء من القيود[5] .

---

(1) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 162) . (2) إرشاد الفحول ص 164.

(3) سورة (المجادلة) الآية (3) . (4) رواه البيهقي عن أبي موسى الأشعري (ج 7 ص 107) .

(5) إرشاد الفحول ص (164) .

وقيل : المقيّد ما تناولَ معينًا نحو : أَعْتِقْ زيدًا من العبيد أو موصوفًا بوصف زائد على حقيقة جنسه نحو قوله تعالى : ﴿ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ﴾[1] وقوله تعالى : ﴿ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ ﴾[2] فقد وَصَف الرقبة بالإيمان ، ووصف الشهرين بالتتابع . وذلك وصفٌ زائد على حقيقة نفس الرقبة والشهرين ؛ لأن الرقبة قد تكون مؤمنة أو كافرة ، ولأن الشهرين قد يكونان متتابعين وغير متتابعين .

والإطلاق والتقييد يكونان تارةً في الأمر نحو : أعتق رقبة ، وأعتق رقبة مؤمنة . وتارة في الخبر نحو «لا نكاحَ إلا بوليٍّ وشاهدين» والخبر «لا نكاح إلا بولي مرشد وشاهديْ عدلٍ»[3].

قال القرافي : والتقييدُ والإطلاقُ أمران اعتباريان . فقد يكون المقيَّدُ مطلقًا بالنسب إلى قيد آخر كالرقبة مقيدة بالملك ، مطلقة بالنسبة إلى الإيمان . وقد يكون المطلق مقيدًا ، كالرقبة مطلقة وهي مقيدة بالرقّ .

والحاصل : أن كل حقيقة اعتبرت من حيث هي ، فهي مطلقة . وإن اعتبرت مضافةً إلى غيرها فهي مقيّدة[4] .

والخطاب إذا ورد مطلقًا لا مقيدًا فإنه يُحْمل على إطلاقه . وإن وَرد مقيدًا حُمِلَ على تقييده . وإن ورد مطلقًا في موضع ، مقيدًا في موضع آخر فإنه يقع على أربعة أقسام هي : متفقُ الحكمِ والسببِ ، كإطلاق الغنم في حديث وتقييدها في آخر بالسَّوْم .

ومختلِفُ الحكم والسبب كتقييد الشهادة بالعدالة وإطلاق الرقبة في الظهار .

ومتحدُ الحكمِ مختلِفُ السببِ ، كالعتق مقيد في القتل مطلق في الظهار .

ومختلِفُ الحكمِ متحِدُ السبب . كتقييد الوضوء بالمرافق ، وإطلاق التيمم ، والسبب واحدٌ وهو الحدثُ[5] .

---

(1) سورة (النساء) الآية (92) .

(2) سورة (النساء) الآية (92) .

(3) المدخل إلى مذهب أحمد بن حنبل ص (260) .

(4) شرح تنقيح الفصول ص (266) .

(5) شرح تنقيح الفصول ص (266) .

ونعرض لبيان هذه الأقسام تفصيلاً :

القسم الأول : أنْ يختلفا (المطلق والمقيد) في السبب والحكم ، فلا يُحمل أحدُهما على الآخر بالاتفاق . وذلك كما لو قيّد الشهادة بالعدالة ، وأطلق الرقبة في الظهار . فاللفظان هنا مختلفان في الحكم والسبب فلا يُحمل المطلقُ منهما على المقيد[1] .

القسم الثاني : أن يتفقا في السبب والحكم . فيُحمل أحدُهما على الآخر . وذلك كما لو قال : إن ظاهرت فأعتق رقبة . وقال في موضع آخر : إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة . فيحمل المطلق منهما وهو الأول على المقيد بالإيمان وهو الثاني .

وفي اتفاق السبب والحكم ، إما أن يكون اللفظ دالاً على الإثبات أو النفي . فإن كان الأول ، كما لو قال في الظهار : «أعتقوا رقبة» ثم قال «أعتقوا رقبة مسلمة» فلا خلاف عندئذٍ في حمل المطلق على المقيد . وإنما كان كذلك ؛ لأن مَنْ عمل بالمقيد فقد استوفى العملَ بدلالة المطلق . ومَنْ عمل بالمطلق لم يَفِ بالعمل بدلالة المقيد . فكان الجمع بينهما هو الواجب والأولى .

أما إن كان اللفظ دالاً على نَفْيهما أو النَّهْي عنهما ، كما لو قال : « لا تُعْتِقْ مكاتبًا كافرًا» بعد قوله : «لا تُعْتق مكاتبًا» فهذا أيضًا مما لا خلاف في العمل بمدلولهما والجمع بينهما في النفي[2] .

قال الرازي في المطلق والمقيد إذا كان حكمهما غير مختلفين : إذا كان السببُ واحدًا وَجَب حَمْلُ المطلق على المقيد ؛ لأن المطلقَ جزءٌ من المقيد ، والآتي بالكل آتٍ بالجزء لا محالة . فالآتي بالمقيد يكون كاملاً بالدليلين ، والآتي بغير ذلك المقيد

---

(1) إرشاد الفحول ص (164) والإحكام للآمدي (ج 2 ص 162) وشرح تنقيح الفصول ص (266) والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص (262) .

(2) إرشاد الفحول ص (164) والمحصول (ج 1 ص 457) والإبهاج (ج 2 ص 200) والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص (262) .

لا يكون عاملاً بالدليلين بل يكون تاركًا لأحدها . والعمل بالدليلين عند إمكانِ العملِ بهما أولى من الإتيان بأحدهما وإهمالِ الآخر[1] .

واختلفوا في ماهية هذا الحمل . فرجَّح ابنُ الحاجب أنّ ذلك بيانٌ للمطلق وليس نسخًا له ، سواءٌ تقدّم عليه أو تأخر عنه . وقيل : هو نسخٌ له إن تأخر المقيد . ويكون بذلك هنا مقامان هما : أن يحمل المطلق على المقيد . وأن ذلك بيان لا نسخ .

أما أنه يُحمل المطلق على المقيد فلأنه جَمْعٌ بين الدليلين ؛ لأن العمل بالمقيد يَلْزم منه العملُ بالمطلق . والعملُ بالمطلق لا يَلزْم منه العملُ بالمقيد ؛ لحصوله في ضمن غير ذلك المقيد . وأيضًا فإنه يَخْرج بالعمل بالمقيد عن العهدة يقينًا سواء كان مكلفًا بالمطلق أو بالمقيد بخلاف العمل بالمطلق ؛إذ قد يكون مكلفًا بالمقيد فلا يعمله فلا يخرج .

وأما أنه بيانٌ لا نَسْخ ؛ فلأنه لو كان التقييد نسخًا لكان التخصيصُ نسخًا ، لأنه نوعٌ من المجاز مثله وليس بنسخ بالاتفاق .

وأيضًا لو كان نسخًا للمطلق لكان تأخيرُ المطلقِ نسخًا للمقيد[2] .

القسم الثالث : أنْ يختلفا في السبب ويَتَّحِدَا في الحكم . وذلك كإطلاق الرقبة في كفارة الظهار ، وتقييدِها بالإيمان في كفارة القتل . وهذا هو موضع الخلاف . فقد ذهبت الحنفيةُ إلى عدم جواز التقييد . وهو قولُ المالكية وبعض الشافعية .

ووجه قولهم أن حمل المطلق على المقيد يلزم منه رفع ما اقتضاه المطلق من الامتثال بمطلقه فيكون نسخًا . والقياسُ لا يصلح ناسخًا . وذلك رَدٌّ للقول بالتقييد بناء على قياس بجامع بينهما (المطلق والمقيد) وهو حرمةُ سببهما وهو الظهار والقتل[3] .

---

(1) المحصول (ج 1 ص 457) .

(2) مختصر المنتهى (ج 2 ص 156) وإرشاد الفحول ص (165) .

(3) تيسير التحرير (ج 1 ص 333) والتبصرة في أصول الفقه ص (216) وإحكام الفصول ص (193) وحاشية التفتازاني (ج 2 ص 157) .

وأجيب عن ذلك بمنعِ كونِه نسخًا . وهو كالتقييد بالسليمة[1] .

وذهب جمهور الشافعية إلى التقييد . وهو قول ابن الحاجب وقال الرازي في ذلك إنه القول المعتدل وهو مذهبُ المحققين مِنَّا : أنه يجوز تقييدُ المطلق بالقياس على ذلك المقيد[2] .

واحتجوا لذلك بعدة وجوه :

منها : أنّ المطلق في ضمن المقيد ، فإن الرقبة المؤمنة رقبةٌ مع قَيْدٍ . والثابتُ مع قيدٍ ثابتٌ قطعًا . فالآتي بالقيد عاملٌ بالدليلين قطعًا فيكون أرجح فيصير المصير إليه .

ومنها : قولهم : إن القرآنَ بِأَسْرِه بمنزلة كلمة واحدة . وإن الشهادة لما قيدت بالعدالة مرةً واحدةً ، وأُطلقت في سائر الصور ، حَمَلْنا المطلقَ على المقيد . فكذا ههنا .

وأجيب عن الأول بأن القرآن كالكلمة الواحدة في أنه لا يَتناقض ، وليس في كل شيء ، وإلا وَجَب أنْ يتقيد كلُّ عامٍ ومطلقٍ بكل خاصٍّ ومُقَيِّدٍ .

وقال القرافي في الجواب عن ذلك : إن القرآنَ كالكلمة الواحدة باعتبار عدم التناقض لا باعتبار الأحكام ، بل هو مختلفٌ قطعًا ، فبعضُه خبرٌ ، وبعضُه حكم ، وبعضُه نَهْيٌ ، وبعضُه أمرٌ ، إلى غير ذلك من التنوعات .

وقال الباجي في إحكام الفصول : إنّ هذا خطأ ؛ لأن الباري سبحانه قد أخبر أن القرآن قصصٌ وآيات وسُنن وأحكام . ومنه حَظْرٌ وإباحةٌ ، وخاصٌّ وعام ، وأمر ونهيٌ ، ومَقيد ومُجمل . فكيفَ يكون هذا بمثابة كلمة واحدة .

وأجيب عن الثاني بأنا إنما قيدناه بالإجماع[3] .

---

(1) حاشية التفتازاني (ج 2 ص 157) والمعتمد (ج 1 ص 289) .

(2) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 162) وشرح تنقيح الفصول ص (267) والتبصرة في أصول الفقه ص (215، 216) والمحصول (ج 1 ص 459) والمنخول ص (177) .

(3) إحكام الفصول ص (194، 195) وشرح تنقيح الفصول ص (267، 268) والمحصول (ج 1 ص 459)=

ومنها : أنّ موجب اللسان يقتضي حَمْلَ المطلق على المقيد ؛ لأن أهل اللغة يكتفون بالتقييد للشيء عن تكرار تقييده اختصارًا[1].

وذهب آخرون إلى أنّ المطلق لا يُحمل على المقيد إلا أن يدل القياسُ على تقييده ، فيلحق بالمقيد قياسًا . وهو قول القاضي أبي بكر والمحققين من الشافعية ، واختاره الرازي ، إذ قال : القول المعتدل - وهو مذهبُ المحققين مِنّا - أنه يجوز تقييدُ المطلق بالقياس على ذلك المقيد . ولاندّعي وجوبَ هذا القياس . بل ندعي : أنه إنْ حصل القياس الصحيح ثبت التقييدُ ، وإلا فلا[2] .

واحتجوا بأنّ هذا تخصيصُ عمومٍ ؛ لأن قوله تعالى : ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ عام في الرقبة المؤمنة والكافرة . فإذا قلنا : إن الكافرة لا تجوز خصَّصْنا الكافرة من العموم بالقياس . وتخصيصُ العموم بالقياس جائزٌ كسائر العمومات[3].

القسم الرابع : أن يختلفا في الحكم . فإنه لا خلافَ في هذه الحالة ، في امتناع حملِ أحدهما على الآخر ، سواءٌ كانا مأمورين أو مَنْهِيَّيْنِ ، أو كان أحدهما مأمورًا والآخر مَنْهِيًّا . وسواء اتحد سببهُما أو اختلف ؛ وذلك لعدم المنافاة في الجمع بينهما[4] .

قال الشوكاني عن اختلافهما في الحكم : نحو : اكْسُ يتيمًا ، أَطْعِمْ يتيمًا عالمًا ، فلا خلافَ في أنه لا يُحمل أحدُهما على الآخر بوجه من الوجوه ، سواء كانا مُثْبِتين أو مَنْفيين أو مختلفين ، اتحد سببهُما أو اختلف . حكى الإِجماعَ جماعةٌ من المحققين آخرهم ابن الحاجب[5].

ومُسَمَّى القسم الرابع عند القرافي هو : مختلف الحكم متحد السبب ، كتقييد

وإرشاد الفحول ص (165) .

(1) إحكام الفصول ص (194) .

(2) إحكام الفصول ص (192، 193) والمحصول (ج 1 ص 459) وإرشاد الفحول ص (165) .

(3) التبصرة في أصول الفقه (ص216) والمحصول (ج1 ص459، 460) والإحكام للآمدي (ج2 ص163، 164).

(4) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 162) وإرشاد الفحول ص (166) .

(5) إرشاد الفحول ص (166) .

الوضوء بالمرافق ، وإطلاق التيمم ، والسببُ واحدٌ ، وهو الحدث . وقال : إنّ فيه اختلافًا [1] .

شروط الحمل على المقيد

اشترط القائلون بحمل المطلق على المقيدة عدةَ شروطٍ هي :

الشرط الأول : أنْ يكون المقيدُ من باب الصفات مع ثبوت الذوات في الموضعين (المطلق والمقيد) . أما في إثبات أصل الحكم مِنْ زيادةٍ أو عددٍ فلا يُحْمَلُ أحدهما على الآخر . وذلك كإيجاب غسل الأعضاء الأربعة في الوضوء مع الاقتصار على عُضوَيْنِ في التيمم [2]. فإن الإجماع مُنْعَقِدٌ على أنه لا يُحْمَلُ إطلاقُ التيمم على تقييد الوضوء فيلزم التيمم في الأعضاء الأربعة ، لما في ذلك من إثبات لحكم غيرِ مذكور . وحملُ المطلقِ على المقيد إنما يختص بالصفات وليس في أصل الحكم [3] .

الشرط الثاني : أنْ يكون الحملُ في باب الأوامر والإثبات ، وليس في جانب النهي والنفي ، لأنه يلزم منه الإخلالُ باللفظ المطلق مع تناولِ النفي والنهي وهو غير سائغ .

وقد ذَكَرَ هذا الشرطَ الآمديُّ وابنُ الحاجب ، وقالا : لا خلاف في العمل بمدلولهما والجمع بينهما لعدم التعذُّر . فلو قال : لا تُعْتِقْ مكاتبًا ، لا تُعْتِقْ مكاتبًا كافرًا ولا مسلمًا فإنه لا يُجزئ إعتاقُ المكاتب أصلاً . إذ لو أعتق واحدًا منهما لم يَعْمل بهما .

وقيل غير ذلك . فقد سَوَّى الرازي بين الأمرِ والنهي . وكذا الأصفهاني ، إذ قال :

---

(1) شرح تنقيح الفصول ص (266) .

(2) اختلفوا في صفة التيمم . فقد ذهب الجمهور إلى أنه ضربة واحدة للوجه والكفين . وقيل : ضربة للوجه وأخرى لليدين إلى المرفقين . وقيل : ثلاث ضربات : واحدة للوجه وأخرى للكفين . وثالثة للذراعين . وقيل غير ذلك . انظر نيل الأوطار (ج 1 ص 309) .

(3) إرشاد الفحول ص (166) .

حمل المُطلق على المقيد لا يَخْتص بالأمر والنهي ، بل يَجْري في جميع أقسام الكلام .

قال الشوكاني : والحق عدمُ الحمل في النفي والنهي . وممن اعتبر هذا الشرطَ ابنُ دقيق العيد وجعلَه أيضًا شرطًا في بناء العام على الخاص[1].

الشرط الثالث : أنْ لا يكون الحملُ في جانب الإباحة . فإنّ المطلق لا يحمل على المقيد في جانب الإباحة ؛ إذْ لا تعارُضَ بينهما وفي المطلق زيادة . قاله ابن دقيق العيد .

الشرط الرابع : أنْ لا يقوم دليلٌ يَمْنع من التقييد . فإن قام دليلٌ على ذلك فلا تقييد .

الشرط الخامس : أن لا يمكن الجمع بينهما إلا بالحمل . فإنْ أمكن الجمعُ بينهما بغير حمل أحدهما على الآخر ، فإنه أولى من تعطيل ما دَلَّ عليه أحدُهما[2] .

هذا بيانٌ مهذب لموضوع المطلق والمقيد . وجديرٌ ذكره هنا أنَّ ما بيناه في تخصيص العموم جَارٍ في تقييد المطلق[3] .

جاء في حاشية التفتازاني قولُه في هذا المعنى : التقييدُ يَرْجع إلى نوع من التخصيص يسمى تقييدًا اصطلاحًا . فحكمُه حكمُ التخصيص . فكما تُقَدَّم الخاص بيانًا للعام فكذلك يفيد المقيدُ بيانًا للمطلَق[4] .

الحقيقة والمجاز

الحقيقة : من الحق ، وهو ضدّ الباطل . والحق مصدرُ «حق الشيء» : إذا وَجَب وثبت . وحَقَّتِ القيامةُ تحق : أي أحاطت بالخلائق فهي حاقةٌ . وحققتُ الأمرَ : إذا تيقنتُه أو جعلتُه ثابتًا لازمًا[5] .

أما المجاز ، فهو : تجاوز ما وُضِعَ له من المعنى[6] .

(1) إرشاد الفحول ص (166) ومختصر المنتهى (ج 2 ص 157) .
(2) إرشاد الفحول ص (166، 167) .
(3) إرشاد الفحول ص (167) ومختصر المنتهى (ج 2 ص 156، 157) .
(4) حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج 2 ص 157) .
(5) مختار الصحاح ص (146) والمصباح المنير (ج 1 ص 156) .
(6) المعجم الوسيط (ج 1 ص 147) .

قال الرازي : الحقيقة ، فَعِيلة من « الحقّ» وهو في اللغة : الثابت ؛ لأنه يُذْكر في مقابلته الباطلُ . فإذا كان الباطل هو المعدوم وَجَب أن يكون الحق هو الثابت .

وأما المجاز فهو مَفْعِل من «الجواز» الذي هو التعدي في قولهم : جُزْتُ موضعَ كذا ، أو من «الجواز» الذي هو قسيم الوجوب والامتناع ؛ وهو في التحقيق راجعٌ إلى الأول ؛ لأن الذي لا يكون واجبًا ولا ممتنعًا كان مترددًا بين الوجوب والعدم ، فكأنه ينتقل من الوجود إلى العدم أو من العدم إلى الوجود . فاللفظ المستعمل في غير موضوعه الأصلي شبيهٌ بالمنتقل عن موضوعه ، فلا جرم سُمِّي مجازًا[1].

حَدُّ الحقيقة والمجاز : ذكر الأصوليون في حدِّهما أقوالاً كثيرة ، منها : قول النسفي صاحب «كشف الأسرار» إذ قال : الحقيقة : اسمٌ لكل لفظ أُريد به ما وُضِعَ له . وأما المجاز : فاسمٌ لما أُريد به غيرُ ما وُضِعَ له لمناسبة بينهما[2] .

قال الرازي في حدّها : أحسنُ ما قِيلَ فيه ما ذكره أبو الحسين وهو أنّ الحقيقة : ما أُفِيدَ بها ما وُضِعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به .

وقد دخل فيه الحقيقةُ اللغوية والعرفيةُ والشرعيةُ .

والمجاز : ما أُفيد به معنًى مصطلحٌ عليه غير ما اصْطُلِحَ عليه في أصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب بها ؛ لعلاقةٍ بينه وبين الأول[3] .

وقال الآمدي : الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وُضِعَ له أولاً في الاصطلاح الذي به التخاطب .

قال الآمدي عن هذا الحد : إنه جامع مانع .

وأما المجاز فمأخوذٌ في اللغة من «الجواز» وهو الانتقال من حال إلى حال . ومنه يقال : جاز فلانٌ من جهة كذا إلى جهة كذا[4] .

---

(1) المحصول للرازي (ج 1 ص 112) .
(2) كشف الأسرار للنسفي (ج 1 ص 225، 226) .
(3) المحصول (ج 1 ص 111، 112) . (4) الإحكام للآمدي (ج 1 ص 22) .

جاء في أصول السرخسي قولُه : الحقيقة : اسمٌ لكل لفظ هو موضوع في الأصل لشيء معلوم ، مأخوذٌ من قولك : حقّ يَحقُّ ، فهو حقٌّ وحاقٌّ وحقيقٌ . ولهذا يُسمى «أصلاً» أيضًا : لأنه أصلٌ فيما هو موضوع له .

والمجاز اسم لكل لفظ هو مستعار لشيء غير ما وضع له ، مِنْ «جاز يجوز» سُمِّي مجازًا لتعديه عن الموضع الذي وضع في الأصل له إلى غيره . ومنه قول الرجل لغيره . حُبُّكَ إياي مجازٌ ، أي هو باللسان دون القلب الذي هو موضعُ الحبُ في الأصل ، ومنه أيضًا قولهم: وهذا الوعد منك مجاز : أي القصد منه الترويج دون التحقيق على ما عليه وُضِعَ الوعد في الأصل . ولهذا يُسَمى مستعارًا ؛ لأن المتكلم به استعارَة ، وبالاستعمال فيما هو مراده بمنزلة من استعار ثوبًا للبس ولبسه .

وكلٌّ واحد من النوعين موجود في كلام اللّه تعالى وكلام النبي صلى اللّه عليه وسلم ، وكلامِ الناس في الخطب والأشعار وغير ذلك ، حتى كاد المجاز يَغْلب الحقيقة لكثرة الاستعمال . وبه اتسع اللسان وحسن مخاطبات الناس بينهم[1].

قال الشوكاني في جملة ذلك : الحقيقة : اللفظ المستعمل فيما وُضِعَ له ، فيشمل هذا : الوضعَ اللغويَّ ، والشرعيَّ ، والعرفيَّ والاصطلاحي . وزاد جماعة في هذا الحد ، وهو قولهم في الاصطلاح : «التخاطب» ؛ لأنه إذا كان التخاطب باصطلاح واستعمل فيه ما وضع له في اصطلاح آخر لمناسبةٍ بينه وبين ما وُضِعَ له في اصطلاح التخاطب كان مجازًا .

وقيل في حَدّ الحقيقة : إنها ما أُفِيدَ بها ما وُضِعَتْ له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به . وقيل في حدّها : إنها كل كلمة أُرِيد بها عَيْنُ ما وُضِعت له في وضع واضع وضعًا لا يستند فيه إلى غيره .

وأما المجاز فهو : اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة مع قرينة[2] .

إذا ثبت ذلك فإننا نعرض للكلام عن أحكام كل من الحقيقة والمجاز .

(1) أصول السرخسي (ج 1 ص 170) .

(2) إرشاد الفحول ص (21) .

أحكام الحقيقة

أحكامَ الحقيقة نبيِّنها في المسائل التالية :

المسألة الأولى : إثبات الحقيقة اللغوية .

احتج الجمهور لإثبات الحقيقة اللغوية بأن اللفظ إذا استعمل في موضوعه الأصلي فهو الحقيقة . وإن استعمل في غير موضوعه الأصلي كان مجازًا . لكن المجاز فرعُ الحقيقة ، ومتى وُجِدَ الفرع وُجِدَ الأصل . وبذلك فإن الحقيقة اللغوية موجودةٌ لا محالة ، وذلك كاستعمال الإنسان في الحيوان الناطق .

المسألة الثانية : الحقيقة العرفية : هي اللفظ المستعمل فيما وُضِعَ له بعرف الاستعمال اللغوي . أو هي التي انتقلت عن مسماها إلى غيره بعرف الاستعمال . وهي عامة وخاصة . أما الحقيقة العرفية العامة فهي قسمان :

(أحدهما) : أن يكون هذا الاسم قد وُضِعَ لمعنًى ثم يُخَصَّص بعرف استعمال أهل اللغة ببعض مسمياته كاختصاص لفظ «الدابة» بذوات الأربع عُرفًا ، وإن كان في أصل اللغة لكل ما دَبّ .

(ثانيهما) : أن يكون الاسم في أصل اللغة قد وُضع لمعنًى ثم كثر استعمالُه فيما له نوعُ مناسبةٍ وملابسةٍ بحيث لا يُفْهم منه المعنى الأول ، وذلك كالغائط ، فإنه موضوع في الأصل للمكان المطمئن (الهابط) من الأرض التي تُقْضى فيها الحاجة غالبًا ، ثم أطلقه العرفُ على الخارج المستقْذَر من الإنسان كنايةً عنه باسمِ مَحلِّه ؛ لنفرةِ الطباع عن التصريح به .

وأما الحقيقة العرفية الخاصة ، أو العرف الخاص فهو ما وضع لمعنى خاص . وهو ما كان لكل طائفة من العلماء من اصطلاحات تخصهم كالنقض والكسر

والقلب عند الفقهاء . والجوهر والعرض والكون عند المتكلمين ، والرفع والنصب والجر عند النحاة [1] وبيان هذه الأسماء في موضعه في الكلام عن القياس .

المسألة الثالثة : الحقيقة الشرعية : هي اللفظة التي استفيد وَضْعُها للمعنى من جهة الشرع . وهي أربعة أقسام :

(القسم الأول) : أن يكون اللفظ والمعنى معلومين لأهل اللغة ، لكنهم لم يضعوا ذلك الاسمَ لذلك المعنى . ومثال ذلك : لفظ «الرحمن» للّه . فإن هذا اللفظ كان معلومًا لهم لكن لم يضعوه للّه تعالى . ولذلك قالوا : ما نعرف الرحمن إلا رحمان اليمامة حين نزل قوله تعالى : ﴿ قُلِ ٱدْعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُواْ ٱلرَّحْمَٰنَ ﴾[2] .

(القسم الثاني) : أن يكون اللفظ والمعنى غير معلومين لهم . ومثال ذلك : أوائل السور عند مَنْ يجعلها اسمًا لها أو للقرآن . فإنها ما كانت معلومةً على هذا النحو .

(القسم الثالث) : أن يكون اللفظ معلومًا : والمعنى غَيْرَ معلوم . ومثال ذلك : لفظ «الصلاة» و «الصوم» وأمثالها . فإنّ هذه الألفاظ كانت معلومةً لهم ومستعملةً عندهم في معانٍ معينة . لكن معانيها الشرعية ما كانت معلومةً لهم[3] .

(القسم الرابع) : أن يكون المعنى معلومًا ، واللفظ غير معلوم . ومثال ذلك : لفظ (الأَب) في قوله تعالى : ﴿ وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ﴾[4] فإنّ هذه الكلمة لم تعرفها العرب .

ولذلك قال عمر (رضي اللّه عنه) لما نزل قولُه تعالى : ﴿ وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ﴾ : هذه الفاكهةُ ، فما الأبُّ ؟ [5] مع أن معناها كان معلومًا لهم بدليل أن له اسمًا آخر

---

(1) المحصول (ج 1 ص 118، 119) وشرح تنقيح الفصول (ج 1 ص 42) والإحكام للآمدي (ج 1 ص 22) والإبهاج في شرح المنهاج (ج 1 ص 274، 275) .

(2) سورة (الإسراء) الآية (110) .

(3) الإبهاج (ج 1 ص 276) والمحصول (ج 1 ص 119) .

(4) سورة (عبس) الآية (31) .

(5) تفسير ابن كثير (ج 4 ص 473) .

عندهم مثل العشب[1] .

قال الآمدي في جملة ذلك : وأما الحقيقة الشرعية فهي استعمال الاسم الشرعي فيما كان موضوعًا له أولاً في الشرع . وسواء كان الاسم الشرعي ومسماه لا يعرفهما أهلُ اللغة ، أو هما معروفان لهم ، غير أنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى . أو عرفوا المعنى ولم يعرفوا الاسم ، أو عرفوا الاسم ولم يعرفوا ذلك المعنى ، كاسم الصلاة والحج والزكاة ونحوه[2] .

وعلى هذا ، فإن الحقيقة الشرعية : هي اللفظُ المستعمل فيما وضع له بوضع الشارع لا بوضع أهل الشرع . فذهب الجمهور إلى إثباتها خلافًا لقوم من المرجئة نَفَوْا الحقائقَ الشرعية . وقال القاضي الباقلاني وبعض المتأخرين ورجحه الرازي : إن هذه الألفاظ مجازاتٌ لغوية غَلبت في المعاني الشرعية لكثرة دورانها على ألسنة أهل الشرع .

وثمرةُ الخلاف أنها إذا وردت في كلام الشارع مجردةً عن القرينة فإنها تُحْمل على المعاني الشرعية عند الجمهور وعند الباقلاني - ومن معه - تُحْمل على المعاني اللغوية .

والراجح هو قول الجمهور ؛ واحتجوا لذلك بما هو معلوم شرعًا أن الصلاة في لسان الشارع وأهل الشرع لذاتِ الأذكار والأركان ، وكذا «الزكاة» لأداءِ مال مخصوص ، وكذا «الصيام» لإمساكٍ مخصوص . وكذا «الحج» لقصدٍ مخصوص . وأن هذه المدلولات هي المتبادرة عند الإطلاق وذلك علامةُ الحقيقة بعد أن كانت الصلاة في اللغة للدعاء ، والزكاةُ للنماءِ ، والصيامُ للإمساك مطلقًا ، والحجُّ للقصدِ مطلقًا[3] .

---

(1) الإبهاج (ج 1 ص 275، 276) ، والمحصول (ج 1 ص 119) .
(2) الإحكام للآمدي (ج 1 ص 22) . (3) إرشاد الفحول ص (21، 22) .

أحكـام المجـاز

بَيَّنَّا سابقا حدَّ المجاز ، ومن جملة ذلك : أنه اللفظ المستعمل في غير ما وُضِع له في العرف الذي وَقَعَ به التخاطبُ لعلاقةٍ بينهما[1].

وأن المجاز واقعٌ في لغة العرب عند جمهور أهل العلم ، وخالف في ذلك مَنْ لا يُعتبر خلافُه في المسألة . فإن وقوع المجاز وكثرته في اللغة العربية أمرٌ بالغُ الشهرة ومستفيضٌ . قال ابن جِنِّي في هذا الصدد : أكثرُ اللغةِ مجازٌ .

وكما أن المجاز واقع في لغة العرب ، فإنه واقعٌ أيضًا في الكتاب الحكيم عند جماهير العلماء وقوعًا كثيرًا ، بحيث لا يخفى إلا على مَنْ لا يفرق بين الحقيقة والمجاز .

وكذلك فإن المجاز واقعٌ كثيرًا في السنة . وهذه حقيقة مستبينة لا تقبل الشكّ أو المراء[2] .

أقســام المجــاز

أقسامُ المجاز ثلاثة هي :

القسم الأول : أن يقع في مفردات الألفاظ فقط . وذلك كإطلاق لفظ الأسد على الشجاع . والحمار على البليد ، مع اعترافهم بأن الأسد والحمار غير موضوعين في أول الأمر لهذين المعنيين ، بل إنهما أُطْلِقا عليهما لِمَا بين مفهوميهما وبين هذين الأمرين من المشابهة ولا معنى للمجاز إلا ذلك .

القسم الثاني : أن يقع في مركبات الألفاظ . وهو أن يُستعمل كل واحد من الألفاظ المفردة في موضوعه الأصلي ، لكن التركيب لا يكون مطابقًا لما في الوجود ، وذلك كقول الشاعر :

(1) شرح تنقيح الفصول ص (44) .

(2) إرشاد الفحول ص (23) .

أشابَ الصغيرَ وأفْنَى الكبيرَ كَرُّ الغداةِ ومَرُّ العشي

فكل واحد من الألفاظ المفردة التي في هذا البيت مستعملٌ في موضوعه الأصلي . لكنْ إسنادُ الفعل «أشاب» إلى كرّ الغداة غيرُ مطابق للحقيقة . فإن الشيب لا يحصل بكرّ الغداة بل بفعل اللّه سبحانه وتعالى .

القسم الثالث : أن يقع في المفردات والتركيب معًا . ومثال ذلك أن تقول لمن تداعبه : أحياني اكتحالي بطلعتِكَ . فقد استعمل «الإحياء» في غير موضوعه الأصلي . وكذلك استعمل لفظ «الاكتحال» في غير موضوعه الأصلي ، ثم نسب الإحياء إلى الاكتحال وهو غير منتسب إليه[1] .

جاء في شرح تنقيح الفصول في بيان ذلك :

المجاز المفرد هو أن يكون لفظًا موضوعًا لمعنى مفرد ، فتُحَوِّله عن ذلك المفرد إلى مفرد آخر وتستعمله فيه . مثل لفظ «الأسد» فهو لمعنى مفرد وهو الأسد . فاستعماله في الرجل الشجاع وهو مفرد فكان المجاز مفردًا .

والمجاز في التركيب ، أن يكون اللفظ في اللغة وُضِعَ ليُرَكَّبَ مع لفظ معنى آخر فيركب مع لفظ غير ذلك المعنى فيكون مجازًا في التركيب . مثل قولك . غرق في العلم ، وإنما يُغْرَق في الماء . وأكلتُ الماءَ ، وإنما يؤكل الطعام . وعَلَفْتُها ماءً ، وإنما يُعلَفُ التبنُ والشعير . وقوله تعالى : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ ﴾[2] . الجميع مجاز في التركيب ؛ لأن التحريم إنما وضع ليركب مع الأفعال دون الذوات[3] .

المجاز لا يكون في غير الأجناس

المجاز بالذات لا يدخل في الحرف . وذلك لعدم الإفادة ، ولأن مفهومه غيرُ مستقل بنفسه ، بل لابد أن يَنْضَمَّ إليه شيءٌ آخر لتحصل الفائدة .

---

(1) المحصول (ج 3 ص 133) وانظر الإبهاج (ج 1 ص 294) .

(2) سورة (النساء) الآية (23) . (3) شرح تنقيح الفصول ص (45) .

وكذلك لا يدخل المجاز في الفعل ؛ لأنه (الفعل) لفظ دالٌّ على ثبوت شيء لموضوعٍ غير معين في زمان معين . والفعل يتبع أصلَه وهو المصدر . والمصدر إن كان حقيقةً كان الفعل كذلك .

ولا يدخل المجازُ أيضا في الاسم العَلَم . أي أن العلم لا يكون مجازًا ؛ لأن شرطَ المجاز أن يكون النقلُ لأجلِ علاقةٍ بين الأصل والفرع ، وهي غير موجودة في الأعلام .

وعلى هذا ، فإن المجاز لا يدخل إلا في أسماء الأجناس[1] .

طريق معرفة الحقيقة والمجاز

تُعْرَف الحقيقة بالسماع ؛ لأن الأصل فيه الوضع ، ولا يصير ذلك معلومًا إلا بالسماع بمنزلة المنصوص في أحكام الشرع ، وطريق الوقوف عليها السماعُ فقط .

أما طريق معرفة المجاز ، فهو الوقوف على مذهب العرب في الاستعارة دون السماع . وذلك بمنزلة القياس في أحكام الشرع ، فإنّ طريق تعدية حكم النص إلى الفروع معلومٌ ، وهو التأمل في معاني النص ، واختيارُ الوصف المؤثر منها لِتعديةِ الحكم بها إلى الفروع[2] .

قال الرازي في هذا الصدد : استعمال اللفظ في معناه المجازي يتوقف على السمع . والدليلُ عليه : أن لفظ «الأسد» لا يُسْتعار للرجل الشجاع إلا لأجل المشابهة في الشجاعة . لكن الرجل الشجاع كما يُشْبه الأسدَ في شجاعته فقد يُشْبهه في صفات أُخَر .

ولأنهم قد يطلقون «النخلة» على «الرجل الطويل» ولا يطلقونها على غير الإِنسان . وذلك يدل على اعتبار الاستعمال في المجاز[3] .

دخول المجاز في خطاب الله وخطاب رسوله ﷺ

قد جوز أكثر العلماء دخولَ المجاز في القرآن والحديث ، خلافًا لأبي بكر بن

(1) المحصول (ج 1 ص 137، 138) والإبهاج (ج 1 ص 312، 313) .
(2) أصول السرخسي (ج 1 ص 177، 178) .
(3) المحصول (ج 1 ص 138) .

بي بكر بن داود الأصفهاني إذ مَنَعَه .

واحتج المجُوِّزون للدخول بقوله تعالى مثلا : ﴿ فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ ﴾[1] وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ ﴾[2] فقد ثبت بالدليل أنه لا يجوز أن يكون المراد من مثل هذه الآيات ظواهرها فوجب صرفها إلى غير ظواهرها وهو المجاز .

واحتج ابن داود بأمور منها : أنه لو خاطب اللّه بالمجاز لجاز وصفه بأنه مُتَجَوِّز ومُسْتعير .

وأُجيب عن ذلك بأن أسماء اللّه توقيفية . على أن لفظ المتجوز يُوهِمُ كونَ اللّه تعالى فاعلاً ما لا ينبغي فِعْلُه ، وهو في حق اللّه تعالى محالٌ .

ومنها : أن المجاز لا يُنْبِئ بنفسه عن معناه ، فورودُ القرآن به يقتضي الإِلباسَ .

وأُجيب عن ذلك بأنه لا وجودَ للإِلباس مع القرينة الدالة على المراد .

ومنها : أن كلام اللّه تعالى كلّه حقٌّ ، وكلُّ حقٍّ له حقيقةٌ ، وما كان حقيقةً لا يكون مجازًا .

وأُجيب عن ذلك بأن كلام اللّه كله حقيقةٌ بمعنى أنه صِدْق لا بمعنى أن ألفاظه كلها مستعملة في موضوعاتها الأصلية[3] .

ما هو الداعـي إلى التكلم بالمجاز ؟

العدول عن الحقيقة إلى المجاز يكون من أجل اللفظ ، أو من أجل المعنى ، أو من أجلهما كليهما .

أما العدول عن الحقيقة إلى المجاز من أجل اللفظ ، فقد يكون لأجل جوهر اللفظ .

---

(1) سورة (الكهف) الآية (77) .

(2) سورة (الفجر) الآية (22) .

(3) المحصول (ج 1 ص 140) وانظر الإبهاج (ج 1 ص 296) والإحكام للآمدي (ج 1 ص 35) .

وبيان ذلك : أن يكون الدال على الشيء بالحقيقة ثقيلا على اللسان ، إما لأجل مفرداتِ حروفِهِ ، أو لتنافر تركيبه ، أو لِثِقَلِ وزنِهِ . أما اللفظ المجازي فيكون عَذْبًا . من أجل ذلك تُتْرك الحقيقة إلى هذا المجاز .

أو يكون الثقل على اللسان لأجل أحوال عارضة للفظ . وهو أن تكون اللفظة المجازية صالحةً للشعر ، أو السجع ، أو سائر أصناف البديع . واللفظة الحقيقية لا تَصْلح لذلك .

أما العدول عن الحقيقة إلى المجاز من أجل المعنى ، فبيانُه : أنه قد تترك الحقيقة إلى المجاز لأجل التعظيم والتحقير ، ولزيادة البيان ، ولتلطيفِ الكلام .

أما التعظيم ، فمثالُه أن يقال : سلامٌ على المجلس العالي ، أو الجناب الشريف ، وغير ذلك من الألفاظ . فقد تُركت الحقيقةُ هنا من أجل الإجلال لمن يُراد تعظيمُه بما هو أبلغ من قولك : فلان .

وأما التحقير ، فمثاله أن يعبر عن قضاء الحاجة بالغائط الذي هو اسم للمكان المطمئن من الأرض .

وأما زيادة البيان ، فقد تكون لتقوية حال المذكور ، كقولهم : رأيتُ أسدًا ، فإنه لو قال : رأيتُ إنسانًا يُشْبه الأسد في الشجاعة ؛ لم يكن في البلاغة كما لو قال : رأيتُ أسدًا .

وقد تكون زيادةُ البيان لتقويةِ الذكر ، وهذا المجاز الذي يذكر للتأكيد .

وبيان ذلك أنه إذا عُبِّرَ عن الشيء باللفظ الدال عليه على سبيل الحقيقة فقد حصل كمالُ العلم به ولَا تَحْصل به اللذة القوية . فإذا عُبِّرَ عن المعاني بالعبارات المجازية لا جرم أن ذلك أَلَذُّ من التعبير عنها بالألفاظ الحقيقية [1] .

---

(1) المحصول (ج 1 ص 141– 143) والإبهاج (ج 1 ص 318) .

الأصل في الكلام الحقيقة

ذهب أكثر العلماء إلى أن المجاز على خلاف الأصل . ويستدل على ذلك من وجوه :

الوجه الأول : أن المجاز لا يتحقق إلا عند نقل اللفظ من شيء إلى شيء لعلاقة بينهما . وذلك يتطلب ثلاثة أمورٍ وهي : وَضْعُه (الشيء) للأصل ، ثم نقله إلى الفرع ، ثم عِلَّة للنقل .

أما الحقيقة ، فإنه يكفي فيها أمر واحد ، وهو وَضْعُه للأصل . والذي يتوقف على شيء واحد - لا جَرَم - أغلبُ وجودًا مما يتوقف على ذلك الشيء مع شيئين آخرين معه .

الوجه الثاني : إجماع العلماء على أن الأصل في الكلام الحقيقة . وهو قول الرازي .

وفي القول بالإجماع في هذه المسألة نظر ، فقد ذُكِرَ عن صاحبي أبي حنيفة في رواية أن المجاز أولى من الحقيقة عند التكلُّم[1] .

والراجح أنّ المجاز خلافُ الأصل ؛ لأنه (المجاز) خلفٌ عن الحقيقة في الكلام .

وقد ذكر الرازي حججًا لذلك ، منها : ما روي عن ابن عباس (رضي الله عنهما) أنه قال : ما كنتُ أعرف معنى «الفاطر» حتى اختصم إليّ شخصان في بئر . فقال أحدهما : فَطَرَها أبي . أي اخترعَها .

وقال الأصمعي : ما كنتُ أعرف «الدِّهَاق» حتى سمعتُ جارية بدوية تقول اسقني دهاقًا . أي ملآنًا . فقد استدلوا بالاستعمال على الحقيقة . ولولا أنهم عرفوا أن الأصل في الكلام الحقيقة ، لما جاز لهم ذلك[2] .

الوجه الثالث : لو لم يكن الأصل في الكلام الحقيقةُ لكان الأصل إما أن يكون هو المجاز - وهو باطل إجماعًا - أو لا يكون واحدٌ منهما أصلاً . وحينئذ سوف

(1) كشف الأسرار (ج 1 ص 260) وأصول السرخسي (ج 1 ص 184) .
(2) المحصول (ج 1 ص 146) .

يتردد كلّ كلام الشارع الحكيم بين أمرين ، فيصير الكلّ مجملاً وذلك باطل . ولو كان الكل مجملاً لما فهمنا المراد في شيء من الألفاظ إلا بعد الاستفسار وطلب تعين المراد ، وذلك باطل كذلك . فثبت بذلك أن الأصل في الكلام الحقيقة[1] .

جاء في جملة ذلك في أصول السرخسي : اللفظ متى كان له حقيقةٌ مُشتعملةٌ ، ومجازٌ متعارَف ، فعلى قول أبي حنيفة : مُطْلَقُه يتناول الحقيقة المستعملة دون المجاز . وعلى قولهما : مُطْلَقُه يتناولهما باعتبار عموم المجاز .

وبيانه : إذا حلف لا يشرب من الفرات ، أو لا يأكل من هذه الحِنْطة . وهذا في الحقيقة يُبْتني على أصل ، وهو أن المجاز عندهما خلفٌ عن الحقيقة ، ولكن أبا حنيفة يقول : المجاز خلفٌ عن الحقيقة في التكلم لا في الحكم .

وعلى هذا ، فحقيقةُ الأول - عدم الشرب من هذا الفرات - أن يشرب من الفرات بطريق الكرع[2]. وهي مستعملة ، كما هو عادة أهل البوادي ولكن المجاز غالب الاستعمال ، وهو أن يشرب من غرف إناء يتخذ فيه الماء منها . فعند الإمام : يحنث بالكرع فقط . وعند الصاحبين : يحنث بالإناء والغرف أو بهما وبالكرع جميعًا .

أما حقيقة الثاني - عدم الأكل من هذه الحنطة - أن يأكل من عين الحنطة وهي مستعملة غليًا أو قَلْيًا أو بأكلها قَضْمًا . لكن المجاز وهو الخبز غالب الاستعمال في العادة .

فعند الإمام : يحنث إذا أكل من عين الحنطة . وعند الصاحبين : يحنث إذا أكل من الخبز أو منهما . وعلى هذا ينبغي أن يحنث بالسويق أيضًا.

---

(1) المحصول للرازي (ج 1 ص 145، 146) وانظر الإبهاج (ج 1 ص 314) وكشف الأسرار (ج 1 ص 270) .

(2) الكرع : كرع في الماء تناوله بفيه من موضعه من غير أن يشرب بكفيه ولا بإناء . كرع في الإناء : أمال عنقه إليه فشرب منه . انظر مختار الصحاح ص (567) والمصباح المنير (ج 2 ص 191) .

فيما تتميز به الحقيقة عن المجاز

الفرق بين الحقيقة والمجاز، إما أن يقع بالنص، أو الاستدلال .

أما بالنص فهو من وجهين :

أحدهما : أن يقول الواضع : هذا حقيقةٌ، وذاك مجاز .

ثانيهما : أن يذكر الواضعُ حَدَّ كل واحد منهما، بأن يقول : هذا مستعمل فيما وُضِعَ له، وذاك مستعملٌ في غير ما وُضِعَ له . ويقوم مقامَ الحدِّ ذِكْرُ خاصةِ كل واحد منهما .

أما الاستدلال، فهو من عدة وجوه :

الوجه الأول : أن يسبق المعنى إلى أفهام جماعة أهل اللغة عند سماع اللفظ من دون قرينة، فَيُعْلم أنها حقيقة فيه . فإن كان لا يُفْهم منه المعنى المراد إلا بالقرينة فهو المجاز .

الوجه الثاني : صحة النفي للمعنى المجازي وعدم صحته للمعنى الحقيقي في نفس الأمر .

الوجه الثالث : عدم اطراد المجاز . وهو أن لا يجوز استعمالُه في محل مع وجود سبب الاستعمال المُسَوِّغ لاستعماله في محل آخر .

ومثال ذلك : التجوُّزُ بالنخلة للإنسان الطويل دون غيره مما فيه طُولٌ . وليس الاطراد دليلَ الحقيقة ؛ فإن المجاز قد يَطّرد كالأسد للشجاع .

الوجه الرابع : إذا علقت الكلمة بما يستحيل تعليقُها به عُلِمَ أنها في أصل اللغة غيرُ موضوعة له، فَيُعْلم أنها مجازٌ فيه. ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾[1] فالمقصودُ بالسؤال هم أهلُ القرية[2] .

---

(1) سورة (يوسف) الآية (82) .

(2) المحصول (ج 1 ص 148، 149) وإرشاد الفحول ص (25) .

الجمع بين الحقيقة والمجاز

ذهب أكثر العلماء إلى أن الحقيقة والمجاز لا يجتمعان في لفظ واحد في محل واحد ، وقد ذهب إلى ذلك جمهورُ أهل العربية وجميع الحنفية وكثير من المعتزلة والشافعية ، فقد قالوا : لا يُسْتعمل اللفظُ في المعنى الحقيقي والمجازي حالَ كونهما مقصودَيْن بالحكم ، بأن يراد كلٌّ واحدٍ منهما ، لكنهما يجتمعان في لفظ واحد في محلَّيْنِ مختلفين .

ومثال ذلك قوله تعالى : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ ﴾[1] فهو يتناول الجَدَّات وبنات البنت ، فضلاً عن تناوله للأمهات والبنات بالتحريم . ومعلوم أن الاسم للأم حقيقةٌ وللجدات مجاز ، وكذلك اسمُ البنات لبنات الصُّلْب حقيقةٌ ولأولاد البنات مجاز .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ﴾[2] فإنَّ ذلك يقتضي حرمةَ منكوحةِ الجد ، مثلما يقتضي حرمةَ منكوحةِ الأب . فعرفنا بذلك أنه يجوز الجمعُ بينهما في لفظٍ واحد شريطةَ أن يكون ذلك في محلَّيْنِ مختلفين ؛ كيما يكون حقيقةً في أحدهما مجازًا في المحل الآخر . أما اجتماعهما في لفظ واحد في محل واحد فإنه لا يجوز .

واحتجَّ المانعون من اجتماع الحقيقة والمجاز بأدلة منها :

أولاً : أن المعنى المجازي يستلزم ما يخالِفُ المعنى الحقيقيَّ ، وهو قرينةُ عدم إرادته ؛ فيستحيل اجتماعهما .

ثانيًا : أنه مثلما يستحيل في الثوب الواحد أن يكون ملكًا وعاريةً في وقت واحد ، كذلك يستحيل في اللفظ الواحد أن يكون حقيقةً ومجازًا .

---

(1) سورة (النساء) الآية (23) .

(2) إرشاد الفحول ص (28)؛ وأصول السرخسي (ج1 ص 177)؛ وانظر الإبهاج (ج1 ص319)؛ والإحكام للآمدي (ج1 ص26).

ثالثًا : يمتنع الجمعُ بينهما ؛ لتبادُرِ المعنى الحقيقي من اللفظ من غير أن يشاركه غيرُه في التبادر عند الإطلاق ، وهذا بمجرده يمنع من إرادة غيرِ الحقيقي بذلك اللفظ المفرد مع الحقيقي[1] .

العلاقة بين الحقيقة والمجاز

لابد في المجاز من علاقةٍ بينه وبين الحقيقة ، وإذا لم يكن بينهما علاقةٌ فهو (المجاز) إذن وضعٌ جديدٌ أو غير مفيد . أي أنه إن عُيِّنَ بإزاء المعنى المجازي فهو وضعٌ جديد ، وإلا فلا فَهْمَ منه ؛ لعدم التعلق ، فلا دلالة[2].

على أن العلاقة بينهما يمكن تصوُّرُها من ثلاثة عشر وجهًا :

الوجه الأول : السببية ، وهي : إطلاق اسم السبب على المسبَّب ، أو العلة على المعلول . على أن الأسباب أربعةٌ ؛ هي : القابل ، والصورة ، والفاعل ، والغاية .

ومثال الأول : – وهو تسمية الشيء باسم قابله – : قولهم : سال الوادي ، أي ماءُ الوادي ، فعبَّروا عن الماء السائل بالوادي ؛ لأن الوادي سببٌ قابلٌ له ، إطلاقًا لاسم السبب على المسبَّب .

ومثال الثاني – وهو تسمية الشيء باسم الصورة – : تسمية اليد بالقدرة ، كما في قوله تعالى : ﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾[3] أي : قدرة الله فوق قدرتهم ، فإن اليد صورةٌ خاصة يتأتَّى بها الاقتدارُ على الشيء ، فإطلاقها على القدرة إطلاقٌ لاسم السبب الصوري على المسبب .

ومثال الثالث – وهو تسمية الشيء باسم فاعل – قولهم : نزل السحاب ،

---

(1) إرشاد الفحول ص (28) .

(2) حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج 1 ص 142) والإبهاج (ج 1 ص 300) وإرشاد الفحول ص (23) .

(3) سورة (الفتح) الآية (10) .

أي : المطر . فإن السحاب في العُرْف سببٌ فاعلٌ في المطر ، كما تقول : النارُ تحرق الثوبَ .

ومثال الرابع - وهو تسمية الشيء باسم الغاية - : تسميتهُم العنبَ بالخمر ، كما في قوله تعالى : ﴿ إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ ﴾[1] فأُطْلِقَ العنبُ على الخمر ؛ لأن الخمر غايةٌ مقصودة من زراعة العنب وعَصْرِه عند بعض الناس .

الوجه الثاني : إطلاق اسم المسبَّب على السبب . وذلك كتسمية المرض المُهْلِكِ موتًا ؛ لأن اللّه تعالى جعل المرضَ الشديد في العادة سببًا في الموت . أو كتسمية المَذَلَّة العظيمة بالموت أيضًا .

الوجه الثالث : المشابهة . وهي : تسمية الشيء باسمِ يشابهه ، ومثاله : تسمية الشجاع أسدًا ، والبليد حمارًا ، وهذا القسم بالذات المسمَّى بالمستعار .

الوجه الرابع : المضادَّة . وهي : تسمية الشيء باسم ضدِّه ، كقوله تعالى : ﴿ وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ ﴾[2] فقد أُطْلِقَ على الجزاء سيئة مع أنه ليس بسيئة . وكذلك قوله تعالى : ﴿ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ ﴾[3] .

الوجه الخامس : الكلية . وهي : إطلاق اسم الكل على الجزء ، ومثاله : إطلاق لفظِ العامِ وإرادة الخاص ، ومثَّل بعضُهم لذلك بإطلاق لفظ القرآن على بعضه .

الوجه السادس : الجزئية . وهي : تسمية الكلِّ باسم الجزء ، أي : إطلاق الجزء وإرادة الكل ، وذلك كقولهم للزنجي : أسود ، مع أنه ليس كلُّه أسودَ ، فجاز ذلك من باب إطلاق اسم الجزء على الكل .

الوجه السابع : الاستعداد . وهو : تسمية الشيء المستعد لأمر باسم ذلك

---

(1) سورة (يوسف) الآية (36) . (2) سورة (الشورى) الآية (40) .
(3) سورة (البقرة) الآية (194) .

الأمر ، وذلك كتسمية الخمرِ حالَ كونه في الدَّنِّ المُسْكِرَ .

الوجه الثامن : المجاورة . وهي : تسمية الشيء باسم ما يجاوره ، وذلك كإطلاق لفظِ الرَّاوِيَة على القربة التي تحوي الماءَ ، مع أن الروايةَ – في اللغة – اسمٌ للجمل والبغل والحمار الذي يُسْتَقَى عليه ، كما قاله الجوهري صاحب الصحاح[1] .

الوجه التاسع : تسمية الشيء باسم ما كان عليه ، أو هو : إطلاق اللفظ المُشْتَقِّ بعد زوال المشتق منه ، وذلك كتسمية مَنْ ضَرَبَ بعد انقضاء الضرب بالضارب ، أو كتسمية العبد الذي عَتَقَ بالعبد[2] .

الوجه العاشر : الزيادة . وذلك أن ينتظم الكلامُ بإسقاط شيءٍ منه ، فيُحْكَم بزيادة ذلك الشيء ، ومثاله قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾[3] فإن الكاف زائدةٌ وهي بمعنى مثل . ولو لم تكن الكاف زائدة لكان التقدير : ليس مثلُ مِثْلِه ، فيكون له تعالى مثلٌ ، وهو محال .

الوجه الحادي عشر : النقصان . أي : المجاز بالنقصان في اللفظ ، وذلك كقوله تعالى : ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ وتقديره : واسأل أهلَ القرية ؛ إذ القريةُ عبارةٌ عن الأبنية وهي لا تُسْأل ، وإنما يُسْأل الناس ، وهم أهل القرية .

الوجه الثاني عشر : ترك الاستعمال . أي : المجاز بسبب أن أهل العُرْفِ تركوا استعمالَه فيما كانوا يستعملونه فيه ، وذلك كالدابة إذا اسْتُعملت في الحمار .

الوجه الثالث عشر : التعلُّق . وهو : التعلق الحاصلُ بين المصدر واسم المفعول أو اسم الفاعل ، ويتضمن ذلك جملة أقسام :

منها : إطلاق اسم المصدر على المفعول ، كقوله تعالى : ﴿ ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا

(1) انظر مختار الصحاح ص (265) .

(2) المحصول (ج 1 ص 134– 136) وإرشاد الفحول ص (23– 24) والإبهاج في شرح المنهاج (ج 1 ص 300– 305) وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج 1 ص 143) .

(3) سورة (الشورى) الآية (11) .

ءَاخَرَ ﴾[1] أي : مخلوقًا آخر ، وقوله تعالى : ﴿ هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ ﴾[2] أي : مخلوق الله ، وقوله : ﴿ كِتَٰبٌ كَرِيمٌ ﴾[3] : أي : مكتوب .

ومنها : عكس ذلك ، أي : إطلاق المفعول على اسم المصدر ، كقوله تعالى : ﴿ بِأَييِّكُمُ ٱلْمَفْتُونُ ﴾[4] أي : الفتنة .

ومنها : إطلاق اسم الفاعل على المفعول ، وذلك كقوله تعالى : ﴿ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ﴾[5] أي : مدفوق ، وقوله : ﴿ عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ﴾[6] أي : مرضية .

ومنها : عكسه ، أي : إطلاق المفعول على اسم الفاعل ، وذلك كقوله تعالى : ﴿ حِجَابًا مَّسْتُورًا ﴾[7] أي : ساترًا ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ إِنَّهُۥ كَانَ وَعْدُهُۥ مَأْتِيًّا ﴾[8] أي : آتيًا .

ومنها : إطلاق المصدر على اسم الفاعل ، وذلك كقولهم : رجل عَدْلٌ ، أي : عادل . ورجل صَوْمٌ ، أي : صائم .

ومنها : عكسه ، أي : إطلاق اسم الفاعل على المصدر ، مثل : قُمْ قائمًا ، أي : قيامًا ، واسْكُتْ ساكتًا ؛ أي : سكوتًا[9] .

---

(1) سورة (المؤمنون) الآية (14).
(2) سورة (لقمان) الآية (11).
(3) سورة (النمل) الآية (29).
(4) سورة (القلم) الآية (6) .
(5) سورة (الطارق) الآية (6).
(6) سورة (الحاقة) الآية (21).
(7) سورة (الإسراء) الآية (45).
(8) سورة (مريم) الآية (61).
(9) الإبهاج في شرح المنهاج (ج 1 ص 305- 310) والمحصول (ج 1 ص 137) .

الصريح والكناية

الصريح – في اللغة – هو : كل خالص من كل شيء . والتصريح : ضد التعريض ، وصرَّح بما في نفسه تصريحًا : أي أظهره[1] .

والكناية : أن تتكلَّم بشيءٍ وتريد به غَيْرَه ، وكنى به عن كذا يَكْنِي ويَكْنُوا كنايةً : أي تكلَّم بما يُسْتدل به عليه[2].

والصريح – في اصطلاح الأصوليين – : كلُّ لفظٍ مكشوفِ المعنى والمراد ، سواء كان حقيقةً أو مجازًا . يقال : فلان صَرَّحَ بكذا ، أي : أظهر ما في قلبه لغيره من محبوبٍ أو مكروهٍ بأبلغ ما أمكنه من العبارة ، ومنه سُمِّي القصر صرحًا . قال تعالى : ﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِي صَرْحًا ﴾[3] .

وذلك كقوله : أنت حر ، وأنتِ طالق . أو قوله : بعث ، واشتريت ، ووهبت . فذلك كلُّه صريحٌ ؛ لظهور المراد بهذه الألفاظ بواسطة كثرة الاستعمال .

أما حكم الصريح فهو : تعلُّقُ الحكم بعَيْنِ الكلام وقيامِهِ مقامَ معناه حتى أمكن الاستغناءُ عن النية . فعلى أي وجه أُضِيف إلى المحل من نداءٍ أو وصف فإنه يكون مُوجبًا للحكم . حتى إذا قال : يا حر ، أو طالق ، أو حرَّرتك ، أو طلَّقتك فإن ذلك إيقاعٌ للحكم ، سواء نوى أو لم يَنْوِ ، فهو كما لو قال : أنت حر ، أو أنت طالق . لا جرم في لزوم الحكم ؛ لكون اللفظ صريحًا لا يحتاج إلى النية .

أما الكناية ، فهي بخلاف ذلك ، وهو : ما يكون المرادُ به مستورًا إلى أن يتبيَّنَ بالدليل . وهو مأخوذ من قولهم : كنيت وكنوت . ولهذا كان الصريحُ ما يكون مفهومَ المعنى بنفسه ، وقد تكون الكنايةُ ما لا يكون مفهومَ المعنى بنفسه .

وجملة ذلك : أن المراد لا يُفْهَم بالكناية إلا بقرينة ، فالضمير (هو) مثلاً لا يُميِّز

---

(1) مختار الصحاح ص (360) والقاموس (ج 1 ص 42) .

(2) مختار الصحاح ص (581) والقاموس المحيط (ج 4 ص 386) .

(3) سورة (غافر) الآية (36) .

بنفسه بين اسم واسم إلا بدلالة أخرى ؛ وذلك لأن الضميرَ عبارةٌ عن الاسم المتضمن للإشارة إلى المتكلم أو المخاطب أو إلى غيرهما ، فلا يفهم المرادُ منه إلا بقرينة[1] .. وعلى هذا فإن الكنايةَ من الصريح بمنزلة المشترك من المفسر ، وكذلك كلُّ اسم هو ضميرٌ نحو : أنا وأنت ونحن ، فهم كناية ، وكلُّ ما يكون متردِّدُ المعنى في نفسه فهو كناية .

وكذلك المجاز قبل أن يصير متعارفًا فإنه بمنزلة الكناية ؛ لما فيه من التردد ، ومنه أُخِذَت الكُنْيَةُ فإنها غير الاسم ، ومن معنى الكناية أخذت الكُنَى ، فالرجل مثلاً معروفٌ باسمه العلم ، والاسم الصريح لكل شخص هو ما جُعِل عَلَمًا له ، ثم يُكْنَى عنه بالنسبة إلى ولده ، وهي لا تعرف إلا بدلالةٍ زائدةٍ ، وهي معرفة ولده . وكذا الحبشي يُكْنَى بأبي البيضاء ، والضريرُ أيضًا يكنى بأبي العيناء ، من غير أن يكون أيُّ اتصال بين الاسمين ، بل بينهما تضاد .

أما حكم الكناية ، فهو : أن الحكم بها لا يثبت إلا بالنية ، أو ما يقوم مقامها من دلالة الحال ؛ لأن في المراد بها معنى التردد ، فلا تكون موجبةً للحكم ما لم يَزُلْ ذلك الترددُ بدليلٍ يقترب بها ، وعلى هذا سمَّى الفقهاءُ لفظ التحريم والبينونة من كنايات الطلاق ، وهو مجازٌ من حيث التسمية حقيقةٌ من حيث المعنى ، وكونه مجازًا من حيث التسمية باعتبار معنى التردد فيما يتصل به هذا اللفظ حتى لا يكون عاملاً إلا بالنية ، أي : أنه لهذا الإبهام بسبب التردد احْتِيجَ إلى نية الطلاق ، فإذا زال الترددُ بنية الطلاق وجب العملُ بموجباتها ، ولذلك يقع بها الطلاق البائن[2] .

على أن الأصل في الكلام هو الصريح ، وبيان ذلك أن الكلامَ إنما وُضِعَ للإفهام ، والصريح هو التام في الإعلام .. أما الكنايةُ ففيها قصورٌ باعتبار الاشتباه فيما هو المرام ، وقد ظهر هذا التفاوت فيما يُدْرأ بالشبهات ؛ ولهذا فإن ما يسقط بالشبهات لا يثبت بالكنايات ، حتى أن المقرَّ على نفسه ببعض الأسباب الموجبة

---

(1) أصول السرخسي (ج 1 ص 187، 188) وكشف الأسرار للنسفي (ج 1 ص 365، 366) .

(2) أصول السرخسي (ج 21 ص 188، 189) وكشف الأسرار (ج 1 ص 368- 372) .

للعقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح كالزنا والسرقة ، فإنه لا يستوجب العقوبة .

ووجه ذلك : أن الكلامَ وُضِعَ للإفهام ونُصِب للإعلام ، وإنما يُعْمل الكنايات للحاجة ، فصارت بمنزلة الضرورات التي يُؤْتَى بها عند الحاجة ، ولهذا لا يجب حدُّ القذف إلا بتصريح الزنا ، حتى لو قذف رجلٌ رجلاً بالزنا ، فقال له رجل آخر : صَدَقْتَ ، فإنه لا يُحَدُّ المصدِّق ؛ لأن ما تلفَّظ به كنايةٌ عن القذف ؛ لاحتمال مطلق التصديق وجوهًا مخالفة ، فإنه مثلما يحتمل التصديقَ في الزنا يحتمل أن يريد به : صدقْتَ قبل هذا ، فلِمَ كذبت الآن في هذا ؟.. وكذلك إذ قال لغيره : لست بزانٍ ، يريد بهذا التعريضَ بالمخاطب ، فإنه لا يُحَدُّ ؛ لأنه ليس بتصريح في النسبة إلى الزنا ، وكذا في كلِّ تعريض ، فإنه لا يجب الحد ؛ لما بيناه[1] .

وخلاصة القول في ذلك : أن الكناية ما استتر المرادُ به ، وذلك كالضمائر والكُنَى .. والصريحُ : هو البيِّنُ في الظهور ، فجاز أن يكون المجازُ بيِّنًا جليًّا كقولنا : عليٌّ أسدُ اللّه ، وجاز أن يكون خفيًّا ، كما في كثير من المجاز . والفرق بين الخفي والكناية ، أن الخفي ما خفي مرادُه بعارضٍ غيرِ الصيغة ، ولا خفاءَ في ذاته ، وذلك كآية السرقة ، فإنها ظاهرةٌ في ذاتها ، ولكن الطرّار (النشّال) اختص باسم آخر ، فَخَفِيَ المرادُ بنصِّ السرقة في حقه ، وأما الكناية فقد لا تكون مفهومَ المعنى بنفسه كهاء الغائب[2] .

(1) أصول السرخسي (ج 1 ص 188- 190) وكشف الأسرار (ج 1 ص 372- 374) .

(2) كشف الأسرار (ج 1 ص 374) .

في معاني الحروف

الحرف : هو ما دل على معنًى في غيره[1] .. ونعرض هنا لتفسير جملة من الحروف التي يُحتاج إليها في فَهْمِ الفقه وأصوله ، وذلك في المسائل التالية :

المسألة الأولى : الواو العاطفة ، تفيد الجَمْعَ المطلق ، وهو ما أجمع عليه النُّحَاة ، وقد ذكر سيبويه في سبعة عشر موضعًا من كتابه أن الواو العاطفة إنما تفيد الجمعَ المطلق .

وثمة قول : إنها للترتيب ، والصحيح الأول وهو أنها لمطلق الجمع .

ويُسْتدل على ذلك من عدة وجوه :

الوجه الأول : أن الواو إنما تُسْتعمل فيما يَمْتنع حصولُ الترتيب فيه ، وذلك كقولهم : تقاتل زيد وعمرو . والتقاتل يقتضي صدورَ الفعل من الجانبين معًا ، وذلك ينافي الترتيب .

الوجه الثاني : لو اقتضت الواو الترتيب لكان قوله : رأيت زيدًا وعمرًا بعده ، تكريرًا . ولكان قوله : رأيت زيدًا وعمرًا قبله ، متناقضًا . ولمَّا لم يكن كذلك بالإجماع لَزِمَ كونُ الواو هنا للجمع .

الوجه الثالث : إجماع النُّحَاة . فقد ذُكِرَ أن نحاةَ البصرة والكوفة أجمعوا على أن واو العطف للجمع المطلق[2] .

الوجه الرابع : وقوعُها في القرآن على نحوٍ لا يقتضي الترتيبَ ، وذلك كقوله تعالى : ﴿ وَٱدْخُلُواْ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُواْ حِطَّةٌ ﴾[3].

وقوله تعالى : ﴿ وَقُولُواْ حِطَّةٌ وَٱدْخُلُواْ ٱلْبَابَ سُجَّدًا ﴾[4].

وقوله تعالى : ﴿ وَٱسْجُدِى وَٱرْكَعِى ﴾[5] مع أنَّ مِن شَرْعِهَا أن يتقدَّم الركوع .

وقوله تعالى : ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ ﴾[6].

وقوله تعالى : ﴿ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ ﴾[7].

---

(1) الإحكام للآمدي (ج 1 ص 46) .

(2) الإبهاج (ج 1 ص 339) والمحصول (ج 1 ص 160) وأصول السرخسي (ج 1 ص 200) .

(3) سورة (البقرة) الآية (58) .

(4) سورة (الأعراف) الآية (161) .

(5) سورة (آل عمران) الآية (43) .

(6) سورة (النساء) الآية (58) .

(7) سورة (المائدة) الآية (33) .

وقوله تعالى : ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾[1] .

وقوله تعالى : ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى .﴾[2] .

فهذه الآيات وأمثالها في العطف بالواو لا يفيد شيءٌ منها الترتيبَ بل الجمع .

الوجه الخامس : ما روي عن ابن عباس أن رجلاً سأله عن الرجل الصَّرُورة[3] ، يبدأ بالعمرة قبل الحج ، فقال : «نُسْكان للّه لا يَضُرُّكَ بأيِّهما بدأْتَ»[4] .

وروى النسائي أن النبي ﷺ خرج من باب الصفا وهو يقول : ﴿ إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ ﴾ ثم قال : «ابدأوا بما بدأ اللّه به»[5] ولو كانت الواوُ للترتيب لما اشتبه ذلك على أهل اللسان ، ولما احْتِيج في بيان وجوبِ الابتداء من الصفا ، إلى الاستدلال بأنه مذكورٌ أولاً ، فوجب أن تقع البَداءةُ به .

الوجه السادس : لو كانت الواو للترتيب لوجب أن القائل إذا قال : رأيت زيدًا وعمرًا ، ثم عَلِمَ أنه رآهما معًا أن يكون كاذبًا ، وهو ليس كذلك بالإجماع .

وذهب بعضُ أهل العلم إلى أن واو العطف تفيد الترتيبَ مطلقًا ، واستدلوا بأدلة :

منها : أن واحدًا قام عند رسول اللّه ﷺ وقال : من أطاع اللّه ورسوله فقد اهتدى ، ومن عصاهما فقد غَوَى . فقال (عليه الصلاة والسلام) : «بئس الخطيبُ أنت ، هلَّا قلت : ومَنْ عصى اللّه ورسوله فقد غوى»[6] ولو كانت الواو للجمع المطلق لما افترق الحالُ بين ما عَلَّمَه الرسولُ ﷺ ، وبين ما قاله الرجل .

وأجيب عن ذلك بأن الواو في قوله : « ومن عصى اللّه ورسوله » لا تقتضي الترتيب ؛ لأن معصية اللّه تعالى ومعصية رسوله ﷺ لا تنفكُّ إحداهما عن

---

(1) سورة (المائدة) الآية (28) . (2) سورة (النور) الآية (2) .

(3) الصَّرُورة ، والصارُورة ، أو الصَّرُورِيُّ : الذي لم يَحُجَّ . والمرأة الصَّرورة : التي لم تحج . انظر مختار الصحاح ص (361) .

(4) رواه البيهقي عن حيان بن عمير (ج 4 ص 351) .

(5) انظر تفسير ابن كثير (ج 1 ص 199) .

(6) الحديث رواه مسلم في صحيحه، كتاب «الجمعة» برقم (870)، وأبو داود في سننه برقم (1099)، (4981)، والنسائي (3279)، وأحمد في مسنده (17783).

الأخرى ، بل السبب في ذلك أن قوله : « ومن عصى اللّه ورسوله » إفرادٌ لذِكْر اللّه تعالى عن ذِكْرِ غيره ، فكان أدخلَ في التعظيم[1].

وقيل في الواو : إنها تَرِدُ بمعنى «أو» ، وذلك كقوله تعالى : ﴿أُوْلِيٓ أَجْنِحَةٖ مَّثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۚ﴾[2] قيل : أراد مثنى أو ثلاث أو رباع .

وقد ترد للاستئناف ، كالواو في قوله تعالى : ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾[3] وتقدير ذلك : والراسخون يقولون آمنا به .

وقد ترد بمعنى «مع» في باب المفعول معه ، كأن نقول :جاء البردُ والطَّيالِسَة .

وقد ترد بمعنى «إذ» ، قال اللّه تعالى : ﴿ثُمَّ أَنزَلَ عَلَيۡكُم مِّنۢ بَعۡدِ ٱلۡغَمِّ أَمَنَةٗ نُّعَاسٗا﴾ إلى قوله تعالى : ﴿وَطَآئِفَةٞ قَدۡ أَهَمَّتۡهُمۡ أَنفُسُهُمۡ﴾[4] أى : إذ طائفةٌ قد أهمتهم أنفسهم[5] .

المسألة الثانية : الفاء للتعقيب . أي تدل على وقوع الثاني عقيبَ الأول من غير مُهْلَة ، ولكن في كلٍّ بحسبه . كأن تقول : دخلت بغدادَ فالبصرة ، أو تقول : قمت فمشيت . فالأول أفاد التعقيبَ على ما يمكن لا على ما يمتنع . والثانى أفاد التعقيب على الأثَر ؛ إذ هو ممكن[6] .

واستدلوا على ذلك بأن هذه الفاء لو لم تكن للتعقيب ، لما دخلَتْ على الجزاء إذا لم يكن بلفظ الماضي والمضارع ، لكنها تدخل فيه ، فهي إذن للتعقيب .

وبيان ذلك أن جزاء الشرط قد يكون بلفظ الماضي ، كأن نقول : من دخل داري أكرمته . وقد يكون بلفظ المضارع ، كقوله : من دخل داري يُكْرَم . وقد يكون بغير هذين اللفظين ، وحينئذ لا بد من ذكر الفاء ، وذلك كقوله : من دخل

---

(1) المحصول للرازي (ج 1 ص 160- 164) والإبهاج (ج 1 ص 338) والإحكام للآمدي (ج 1 ص 48) وأصول السرخسي (ج 1 ص 202) وما بعدها .

(2) سورة (فاطر) الآية (1).

(3) سورة (آل عمران) الآية (7).

(4) سورة (آل عمران) الآية (154).

(5) الإحكام للآمدي (ج 1 ص 47، 48) .

(6) الإبهاج (ج 1 ص 346) وانظر أصول السرخسي (ج 1 ص 207) .

داري فله درهمٌ . فإذا وجب دخولُ الفاء على الجزاء ، وثبت أن الجزاء لا بُدَّ أن يحصل عقيبَ الشرط ، عَلِمْنا أن الفاء تقتضي التعقيبَ والترتيب[1].

قال في شرح تنقيح الفصول للقرافي في بيان ذلك : قولنا : «للتعقيب» احترازٌ من (ثُمَّ) فإنها للتراخي والتسبُّب ، كما في قولنا : سها فسجد ، وسرق فقُطِع ، وزنا فرُجِم . أي : هذه المقدماتُ أسبابٌ لما بعدها ، والدليل على أنها للترتيب أنها يجب دخولُها في جواب الشرط إذا كان جملةً اسمية نحو : من دخل داري فله دينار .

قال النحاة : لو لم يقل : (فله) بل قال : (له) بغير فاءٍ لكان إقرارًا بالدينار ، ولزمه دفعُه له ولم يكن تعليقًا للدينار على دخول الدار ، وكان الشرطُ المتقدم يبقى لَغْوا بغير جواب . وكذلك : إن دخلت الدارَ فأنت طالق ، أو فأنت حر . لو حذف الفاءَ طُلِّقَتْ وَعتَق العبدُ في الحال ؛ لأن المُوجِبَ لتعليق الطلاق إنما هو الفاءُ في الجملة الاسمية ، فإذا عُدِمَتْ انقطع الكلامُ عما قبله فصارإنشاءً لا تعليقًا ، من حيث دلالةُ اللفظ لا من حيث الإرادة والفتيا ، فإذا كانت الفاء هي التي تُرَتِّبُ دلَّ على أنها للترتيب[2] .

المسألة الثالثة : لفظة «في» للظرفية محقَّقًا أو مقدَّرًا . أما المحقق فمثاله : قوله : زيد في الدار . وأما المقدر فمثاله : قوله تعالى : ﴿ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ ﴾[3]. والذي عليه الجمهور الأول ، وهو مذهب سيبويه .

وقال بعض الفقهاء : إنها تفيد السببيةَ ، كقوله (عليه الصلاة والسلام) : «في النفس المؤمنة مائةٌ من الإبل» قالوا : النفس ليست ظرفًا للإبل ، بل المعنى : بسبب النفس المؤمنة مائةٌ من الإبل . ومنه قوله : «أُحِبُّ في اللّه وأبْغِضْ في اللّه» أي :

---

(1) المحصول (ج 1 ص 164، 165) وانظر أصول السرخسي (ج 1 ص 207، 208) .

(2) شرح تنقيح الفصول ص (101) وانظر الإبهاج (ج 1 ص 347) .

(3) سورة (طه) الآية (72) .

أحب بسبب طاعة اللّه ، وأبغض بسبب معصية اللّه [1] .

المسألة الرابعة : «ثم» للتراخي . أي أن ما بعدها وقع بعد ما قبلها ، وبينهما فترةٌ ، خلافًا للفاء .

وقد تُستعمل «ثم» لتراخي الرُّتَبِ دون الزمان ، وذلك كقوله تعالى : ﴿ ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا ﴾[2] فرتبة الإيمان متراخيةٌ في العلو والشرف عن رتبة الإطعام والإعتاق المتقدمَيْن عليه ، فلذلك دخلت «ثم» .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا لِآدَمَ ﴾[3] فالسجود هنا وإن وقع أولاً لكنْ رتبتُه كانت أشرف ، فرتبتُه بذلك متراخية [4] .

وفي جملة ذلك يقول الآمدي : وأما «ثم» فإنها تُوجِبُ الثاني بعد الأول بمهلة ، وقوله تعالى : ﴿ وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا ثُمَّ ٱهْتَدَىٰ ﴾[5] وإن كان الاهتداءُ يتراخى عن التوبة والإيمان والعمل الصالح ، فيجب حملُه على دوام الاهتداء وثباته ؛ ضرورة موافقة النقل . وقيل : إنها قد تَرِدُ بمعنى «الواو» كقوله تعالى : ﴿ فَإِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ ٱللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ ﴾ أي : واللّه شهيدٌ على ما يفعلون ؛ وذلك لاستحالة كونه شاهدًا بعد أن لم يكن شاهدًا [6].

المسألة الخامسة : اللفظان «حتى» «وإلى» يفيدان الغاية ، ومثال ذلك : بعتك من هذه الشجرة إلى هذه الشجرة ، أو سرت حتى دخلت مكة [7].

ومن جهة أخرى فإن «حتى» موجبةٌ لكون المعطوف جزءًا من المعطوف عليه وذلك كقولنا : مات الناسُ حتى الأنبياءُ ، وقَدِم الحاجُّ حتى المُشاةُ .. فالأول أفضلُه

---

(1) المحصول (ج 1 ص 166) وشرح تنقيح الفصول ص (103) .
(2) سورة (البلد) الآية (17) . (3) سورة (الأعراف) الآية (11) .
(4) شرح تنقيح الفصول ص (101، 102) والإحكام للآمدي (ج 1 ص 52) .
(5) سورة طه آية (82).
(6) الإحكام للآمدي (ج 1 ص 52) . (7) شرح تنقيح الفصول ص (102) .

والثاني دُونَه [1] .

قال الآمدي في جملة ذلك : وأما «إلى» فهي قد تكون لانتهاء الغاية ، كقولك : سِرْتُ إلى بغداد : وبمعنى «مع» ، كقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ ﴾[2] . وأما «حتى» ففي معنى «إلى» [3] .

المسألة السادسة : اللام للتمليك : ومثال ذلك ، المال لزيد .

وتأتي اللام لمعاني أخرى : كالاختصاص ، نحو قولك : هذا ابنٌ لزيد . وتأتي للاستحقاق ، نحو قولك : السَّرج للدابة . وتأتي للتعليل ، كقولك :

هذه العقوبةُ للتأديب . وتأتي للتأكيد ، نحو : إنَّ زيدًا لقائم . وتأتي للقسم ، كقوله تعالى : ﴿ كَلَّا لَئِن لَّمْ يَنتَهِ لَنَسْفَعًۢا بِٱلنَّاصِيَةِ ﴾[4] وتأتي اللاّم زائدة كقوله : ﴿ رَدِفَ لَكُم ﴾ أي : ردفكم بمعنى تبعكم [5] .

المسألة السابعة : الباء للإلصاق . كأن تقول : مررت بزيدٍ . وقد تأتي للاستعانة نحو : كتبْتُ بالقلم . وتأتي للتعليل ، نحو : سعدْتُ بطاعة الله ، وتأتي للمصاحبة ، نحو : خرج زيدٌ بثيابه . وتأتي بمعنى على ، نحو قوله تعالى : ﴿ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ ﴾[6] أي : على قنطار ، وعلى دينار .

وتأتي بمعنى من أجل ، ومثال ذلك : قوله تعالى : ﴿ وَلَمْ أَكُنۢ بِدُعَآئِكَ رَبِّ شَقِيًّا ﴾[7] أي : لأجل دعائك . وقد تكون زائدة ، كقوله تعالى : ﴿ وَلَا

---

(1) الإحكام للآمدي (ج 1 ص 53) . (2) سورة (النساء) الآية (2) .

(3) الإحكام للآمدي (ج 1 ص 46) .

(4) سورة (العلق) الآية (16) ، ونسفعاً بالناصية : أي لنأخذن بناصيته ولنسحبن بها إلى النار . والسَّفْع : معناه القبضُ على الشيء وجذبُه بشدة . وقرئ «لنسفعنّ» بنون مشددة . انظر تفسير البيضاوي ص (805) ومختار الصحاح ص (301) .

(5) شرح تنقيح الفصول ص (103، 104) والإحكام الآمدي (ج 1 ص 47) .

(6) سورة (آل عمران) الآية (75). (7) سورة (مريم) الآية (4).

تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ ﴾[1] وتأتي بمعنى «في» ، نحو : سكنت بمصر . أي : في مصر .

وتأتي الباء للتبعيض إذا دخلت على فِعْلٍ يتعدَّى بنفسه ، وذلك كقوله تعالى : ﴿ وَٱمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ ﴾[2] فالباء هنا تقتضي التبعيضَ ، أي : بعض رءوسكم ، خلافا لقول الحنفية في ذلك . لكنها إذا دخلت على فعل لا يتعدى بنفسه فإنها لا تقتضي إلا مجردَ الإلصاق ، وذلك كقولك : كتبت بالقلم[3] .

المسألة الثامنة : لفظ «مِنْ» تَرِدُ لابتداء الغاية ، كأن تقول : سرت من الدار إلى السوق . وتأتي للتبعيض ، كأن تقول : باب من حديد ، أو تقول : أكلت من الخبز . وتأتي للتبيين ، كقوله تعالى : ﴿ فَٱجْتَنِبُوا ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَـٰنِ ﴾[4] [5] وتأتي زائدة في الكلام ، كأن تقول : ما جاءني من أحد . وتأتي بيانًا لجنس ، كقولنا : خاتمٌ من حديد[6] .

قال الرازي في هذا الشأن : والحقُّ أنها «مِنْ» للتمييز ، فقولك : سرت من الدار إلى السوق ، مَيَّزَتْ مبدأ السير عن غيره . وقولك : باب من حديد ، مَيَّزَتِ الشيءَ الذي يكون منه البابُ عن غيره . وقوله عز وجل : ﴿ فَٱجْتَنِبُوا ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَـٰنِ ﴾ ميزت الرجسَ الذي يجب اجتنابُه عن غيره . وكذلك قولك : ما جاءني من أحد ، ميزت الذي نَفَيْتَ عنه المجيء[7] .

المسألة التاسعة : لفظة «إنما» للحَصْر . ويُحْتَجُّ لذلك بثلاثة أوجه :

الوجه الأول : ما ذُكِرَ عن النحاة أنها تفيد الحصر ، وقولُهم حُجَّةٌ .

الوجه الثاني : الاستدلال بالأشعار من أهل العربية المعتبَرين ، كالأعشى إذ

---

(1) سورة (البقرة) الآية (195). (2) سورة (المائدة) الآية (6).

(3) شرح تنقيح الفصول ص (104) والمحصول (ج 1 ص 167) والإحكام للآمدي (ج 1 ص 47) .

(4) سورة (الحج) الآية (30). (5) انظر تفسير ابن كثير (ج 1 ص 199).

(6) المحصول للرازي (ج 1 ص 160- 164) والإبهاج (ج 1 ص 338) والإحكام للآمدي (ج 1 ص 48) وأصول السرخسي (ج 1 ص 202) وما بعدها .

(7) المحصول (ج 1 ص 166) وانظر أصول السرخسي (ج 1 ص 222) .

يقول :

ولســت بالأكْثَرِ منـــه حَصىً   وإنمـا العـزةُ لـلـكـاثـر

ويقول الفرزدق :

أنا الذائدُ الحامـي الذمارَ وإنما   يدافع عن أحسابهم أنا ومثلي

ولو لم تُحْمل «إنما» هنا على الحصر لما حصل مقصودُ الشاعر .

الوجه الثالث : أن كلمة «إن» تقتضي الإثبات ، «وما» تقتضي النفي ، فعند تركيبهما يجب بقاءُ كلٍّ واحدة منهما على أصلها ؛ لأن الأصل عدمُ التغيير ، وحينئذ يجب الجمعُ بينهما بقدر الإمكان . فلا بد من إثبات شيءٍ ونفي آخر ؛ لامتناع اجتماع النفي والإثبات على شيء واحد ، وحينئذ ، إما أن نقول : كلمة «إن» تقتضي ثبوتَ غير المذكور ، وكلمة «ما» تقتضي نفي غير المذكور ، وهذا باطلٌ بالإجماع . أو نقول : كلمةً « إن » تقتضي ثبوتَ المذكور ، وكلمة «ما» تقتضي نفي غير المذكور ، وهذا هو الحصرُ ، وهو المراد .

وقيل : كلمة «إنما» تفيد تأكيدَ الإثبات وليس الحصر . واحتجوا لذلك بقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾[1] قالوا : لو أفادت الحصرَ لكان مَنْ لا يَحْصُلُ له الوَجَلُ عند ذكر اللّه تعالى لا يكون مؤمنًا .

وأجيب عن ذلك : بأن المرادَ بالمؤمنين الكاملون في الإيمان جمعًا بين الأدلة ، وقيل : ذلك محمولٌ على المبالغة . وعلى هذا فإن لفظة «إنما» تفيد الحصر[2] .

المسألة العاشرة : لفظة «أو» تفيد التمييز . وذلك كقوله تعالى : ﴿ هَدْيًۢا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّٰرَةٌ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا ﴾[3] .

وقد تأتي «أو» للإباحة ، كأن تقول : جالس الحسنَ أو ابْنَ سيرين .

---

(1) سورة (الأنفال) الآية (2) .

(2) الإبهاج (ج 1 ص 357، 358) والمحصول للرازي (ج 1 ص 168، 169) .

(3) سورة (المائدة) الآية (95) .

وقد تأتي للشك ، نحو : جاءني زيد أو عمرو . أو للإبهام ، نحو جاءني زيد أو عمرو ، وكنتُ عالمًا بالآتي منهما ، وإنما أردت التلبيسَ على السامع بخلاف الشك .

وتأتي للتنويع ، كأن تقول : العدد إما زوجٌ أو فرد . أي : هو متنوعٌ إلى هذين النوعين[1] .

المسألة الحادية عشرة : حروف الشرط ، وهي «إن» وكل ما تضمن معناه ، للشرط . وذلك نحو : إن جاء زيدٌ فله أجْرُه ، ومَنْ دخل داري فله كذا ، وما تصنع أصنع ، وأي شيء تفعل أفْعَلْ ، ومتى أطعْتَ اللّهَ سَعِدْتَ ، وأين تجلس أجلس ، ولو جئتني أكرمْتُك .

وكذلك فإن اللفظة «إذا» تتضمن معنى الشرط أيضًا ، وذلك نحو قولك : إذا جاء زيدٌ فأكرمه . وقد تُعرّى «إذا» عن الشرط نحو قوله تعالى : ﴿ وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰ ۝١ وَٱلنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ﴾[2] أي : أقسم بالليل في حالة غشيانه ، والنهار في حالة تجلّيه ، فهي هنا ظرفٌ محض[3] .

المسألة الثانية عشرة : الكلمة «لولا» تدل على انتفاء الشيء لوجود غيره .

وذلك لأن «لا» نفت النفيَ الكائنَ مع «لو» فصار ثبوتًا ، وإلا لكان حكمُ «لو» غيرَ منتقضٍ ، ومثال ذلك : قوله ﷺ : «لولا أن أشُقَّ على أمتي لأمَرْتُهم بالسواك عند كلِّ صلاة»[4] يدل على انتفاء الأمرَ ؛ لوجود المشقة المرتبة على تقدير ورود الأمر .

وتدل «لولا» على التحضيض ، يضاف إليها في هذا المعنى الحروف : «لوما»

---

(1) شرح تنقيح الفصول ص (105) والإحكام للآمدي (ج 1 ص 53) وأصول السرخسي (ج 1 ص 213) .

(2) سورة (الليل) الآية (1) .

(3) شرح تنقيح الفصول ص (106، 107) والإحكام للآمدي (ج 1 ص 54) .

(4) الحديث رواه البخاري في صحيحه برقم (887)، (7240)، ورواه مسلم برقم (252)، وأبو داود في الطهارة (46)، والترمذي (22)، والنسائي (7)، وابن ماجة برقم (287)، وأحمد (7294).

«وهلا» «وألّا» . وذلك إذا أردت الحثَّ على الفعل[1].

المسألة الثالثة عشرة : الكلمة «بل» تفيد إبطالَ الحكم عن الأول وإيجابه للثاني . ومثال ذلك : أن نقول : جاءزيدٌ بل عمرو . وعكسها «لا» نحو : جاءزيد لا عمرو . واللفظ «لكن» يفيد الاستدراكَ بعد الجحد ، نحو : ما جاءني زيد لكن عمرو . ولا بد أن يتقدَّمه النفيُ في المفردات ، أو يحصل تناقضٌ بين المركبات .

وبيان ذلك أن أصل «بل» لإِبطال الحكم عن الأول ، وقد تُسْتعمل مجازًا للإِضراب عن الحديث في الجُمَل ، فهي الإِبطال المخبر عنه .

وقد تستعمل لقطع الخبر وإبطاله مجازًا ؛ وذلك لما بين المخبر والخبر من التعلق والارتباط ، وذلك كقوله تعالى : ﴿ بَلِ ٱدَّٰرَكَ عِلْمُهُمْ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ ۚ بَلْ هُمْ فِى شَكٍّ مِّنْهَا ۖ بَلْ هُم مِّنْهَا عَمُونَ ﴾[2] فهي لم تبطل شيئًا مما أَخْبَرَ عنه تعالى ، بل معنى «بل» أي : يكفي الحديثُ في هذه القصة ولندخل في قصة أخرى[3] .

قال السرخسي في هذا الشأن : وأما حرف «بل» فهو لتدارُكِ الغلط بإقامة الثاني مقامَ الأول وإظهارِ أن الأول كان غلطًا ، فإن الرجل يقول : جاءني زيدٌ بل عمرو ، أو : لا بل عمرو. فإنما يُفْهَم منه الإِخبارُ بمجيء عمرو خاصة ، وهو معنى قوله تعالى : ﴿ بَلْ كُنتُم مُّجْرِمِينَ ﴾ ﴿ بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَآ أَن نَّكْفُرَ بِٱللَّهِ ﴾[4] .

وعلى هذا قال زفر (رحمه الله) : إن من قال : لفلان عليَّ ألفُ درهم بل ألفان ، يلزمه ثلاثة آلاف ، لأن بل لتدارك الغلط فيكون إقرارًا بالعَيْنِ ورجوعًا عن الألف ، وبيان أنه كان غلطًا ولكن الإِقرار صحيحٌ والرجوع باطلٌ ، كما لو قال لأمراته : أنت طالقٌ واحدة بل ثنتين ، تُطَلَّق ثلاثة .

---

(1) شرح تنقيح الفصول ص (109) والإحكام للآمدي (ج 1 ص 54) .
(2) سورة (النمل) الآية (66) .
(3) شرح تنقيح الفصول ص (109، 110) وأصول السرخسي (ج 1 ص 210) .
(4) سورة (سبأ) الآية (32، 33).

ولكنا نقول : يلزمه ألفان ؛ لأنه ما كان مقصودُه تَدَارُكَ الغلطِ بنفي ما أقرَّ به أوّلا ، بل تدارُكَ الغلطِ بإثبات الزيادة التي نفاها في الكلام الأول بطريق الاقتضاء ، فكأنه قال : بل مع تلك الألف ألفٌ أخرى ، فهما ألفان عليَّ[1] .

المسألة الرابعة عشرة : اللفظ «لكن» موضوعٌ للاستدارك بعد النفي . تقول : ما رأيت زيدًا لكن عمرًا ، فالمعنى الذي تختص به هذه الكلمةُ إثباتُ ما بعدها ، فأما نفيُ ما قبلها فثابتٌ بدليله بخلاف «بل»[2] قال تعالى : ﴿ فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ ۚ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ ۚ ﴾[3] .

المسألة الخامسة عشر : اللفظ «حتى» وهي تأتي بمعنى الغاية ، كأن تقول : أكلت السمكةَ حتى رأسها ، أي : رأسها .

وتأتي للعطف ، كأن نقول : أكلت السمكة حتى رأسها ، أي : ورأسها . وتأتي للاستئناف ؛ فيكون المعنى في الجملة إياها : حتى رأسها أكلته ، وتأتي «حتى» بمعنى «إلى» ، نحو قولك : حتى تقضيني ديني .

على أن «حتى» لا يُعْطَف بها إلا ما كان من جنس المعطوف ، فنقول : أكلت السمكة حتى رأسها ، ولا نقول : حتى الخبز . ولو قلنا : أكلت السمكة والخبز ، جاز كما نقول : رأيت القوم حتى زيدًا ، أو وزيدًا[4] .

المسألة السادسة عشرة : اللفظ «بلى» وهو لاستدراك النفي : ومثاله قوله تعالى : ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ ﴾[5] ولو قال : نعم ، لكان معناه نفيَ الإلهية . وجواب القائل إذا قال : أليس زيدٌ في الدار ؟ عند رَوْمِ الإثبات يقال : بلى[6] .

المسألة السابعة عشرة : حروف التنبيه هي : ها ، وألا ، وأما .

ومثال ذلك أن تقول : ها أفعلُ كذا ، ألا زيد قائم ، أما إنَّ فلانًا قادم[7] .

---

(1) أصول السرخسي (ج 1 ص 210) .

(2) أصول السرخسي (ج 1 ص 211) .

(3) سورة (الأنفال) الآية (18) .

(4) المنخول للغزالي ص (96، 97) .

(5) سورة (الأعراف) الآية (172) .

(6) المنخول للغزالي ص (94) .

(7) الإحكام للآمدي (ج 1 ص 53)

المسألة الثامنة عشرة : حروف التصديق والإيجاب هي : نَعَمْ ، بلى ، أَجَلْ ، إيْ ، أنّ [1] .

وبيان ذلك : أن «نعم» مصدقة لما سبق من قول القائل : قام زيدٌ ، ما قام زيد .

«وبلى» لإيجاب ما نُفِيَ ، كقولك : بلى ، لمن قال : ما قام زيد .

«وأجَلْ» لتصديق الخبر لا غير ، كقولك : أجل لمن قال : جاء زيد .

«وإنْ» «وإيْ» للتحقيق، وذلك كقولك: إنْ الأمر كذا، وقولك : إي واللّه [2].

المسألة التاسعة عشرة : من حروف العطف : لا ، بل ، لكن . وتشترك هذه الحروف الثلاثة في أن المعطوفَ مخالفٌ للمعطوف عليه في حكمه ، فنقول مثّلا : جاءني زيدٌ لا عمر ، وجاءني زيد بل عمرو ، وما جاءني زيد لكن عمرو [3] .

المسألة العشرون : الحروف المصدرية ، وهي : أنْ ، أنَّ ، ما ، كي ، لو . هذه الأحرف المصدرية الخمسة تُؤَوِّل ما بعدها بمصدر ، فيكون للمصدر المُؤَوَّلِ منها والفعل بعدها المحلُّ الذي يقتضيه الكلامُ من الإعراب .

فالحرف «أنْ» مثاله : يسرني أن تجتهد ، أي : يسرني اجتهادكُ ، «واجتهادك» فاعلٌ .

والحرف «أنَّ» مثاله : سُرِرْتُ من أنَّك مجتهد ، أي : سررت من اجتهادك ، وهذا المصدر مجرورٌ بمن . ومثاله أيضًا : بلغني أنك مسافر ، أي : بلغني سفرُك ، والمصدر المؤول «سفرك» فاعلٌ .

والحرف «ما» مثاله : بلغني ما فَعَلْتَ ، فإن «ما» والفعل بعدها في تأويل مصدرٍ فاعل ، والتقدير : فعلُك . ومثل ذلك قوله تعالى : ﴿ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ ٱلْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ﴾[4] أي : برُحْبِها ، « ما » والفعل الذي بعدها في تأويل مصدر في محل جر

(2،1) الإحكام للآمدي (ج 1 ص 54) .

(3) الإحكام للآمدي (ج 1 ص 53).

(4) سورة (التوبة) الآية (118) .

بالباء . على أن «ما» المصدرية ربما تفيد الظرفية أحيانًا كقوله تعالى : ﴿ وَأَوْصَٰنِي بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ مَا دُمْتُ حَيًّا ﴾[1] أي : مدة دوامي حيًّا .

والحرف «كي» مثاله : ذهبت إلى الملعب لكي ألعب ، فيكون تقدير الكلام : ذهبت إلى الملعب للعب .

والحرف «لو» يأتي حرفًا مصدريًّا بمعنى «أنْ» ولكنها لا تنصب ، وأكثر وقوعها بعد «ود» و«يود» مثل : أوَدُّ لو تنجح ، «لو» والفعل بعدها في تأويل مصدر في محل نصبِ مفعولٍ به للفعل «أود» . والتقدير : أودُّ نجاحَك[2] .

المسألة الحادية والعشرون : حروف اللام ، وتأتي على جملة معان هي :

أولًا : حرف جر . مثل : الحمد للّه .

ثانيًا : للقسم . أي : تأتي جوابًا للقسم ، كقولك : واللّه لأفعلن كذا .

ثالثًا : موطِّئة للقسم . وهي التي تدل على أن الجوابَ بعدها إنما هو جوابٌ لقسمٍ محذوف ، ومثال ذلك أن تقول : لأخْلَعَنَّ رداءَ الكسل ، أي : واللّه .

رابعًا : لام الجواب . وهي التي تقع في جواب «لو» «ولولا» ، ومثال ذلك : لو زرتني لأكرمتك ، وأيضا : لولا عليٌّ لهلك عمرو .

خامسًا : لام الأمر . وهي من جوازم الفعل المضارع ، ومثاله قوله تعالى : ﴿ لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ ﴾[3] .

سادسًا : لام كي ، وتسمى لامَ التعليل . وهي تنصب الفعلَ المضارع بعدها بأنْ المضمرةِ جوازًا . ومثاله : جئت إلى الملعب لألعَبَ أي : لأن ألعب .

سابعا : لام الجحود . وهي التي تكون مسبوقة بـ «ما كان» وتنصب الفعلَ المضارع بأنْ مضمرةٍ وجوبًا ، ومثاله : ما كنْتُ لأنْقُضَ العهدَ .

---

(1) سورة (مريم) الآية (31) .

(2) انظر المرجع الحديث في دروس اللغة العربية بكاملها (30، 31) تأليف نهاد التكريتي .

(3) سورة (الطلاق) الآية (7) .

ثامنا: لام الابتداء . وهي تدخل على المبتدأ وتكون مفتوحةً ، وتفيد التوكيد ، وذلك مثل : لَمحمدٌ مجتهدٌ . أما إن سبق المبتدأ «إنَّ» المشبهةَ بالفعل ، وجب تأخيرُ هذه اللام إلى الخبر ؛ لئلا يجتمع مؤكِّدان ، فنقول : إنَّ محمدًا لمجتهدٌ . وبسبب انتقال هذه اللام من المبتدأ إلى الخبر سُمِّيَتْ باللام المُزَحْلَقَة .

وتدخل لام الابتداء أيضا على خبر «إنَّ» إذا خُفِّفَتْ وتُسمَّى بالفارقة ؛ لأنها تَفْرق بينها وبين «إنْ» النافيةِ العاملةِ عملَ «ليس» ، وذلك مثل : إنْ عملك لَمتقنٌ .

تاسعا : لام البعد . وهي التي تلحق باسم الإشارة مثل : ذلك .

عاشرًا : لام التقوية . وهي تدخل على المفعول به إذا تقدم مثل : لزيدًا ضربْتُ .

أحد عشر : لام الاستغاثة . مثل : يا لزيد . وتأتي مكسورة مع المستغاث له مثل : يا لِعمرو .

اثنا عشر : وتأتي زائدة . مثل : هو مناعٌ للخير . فاللام حرفُ جرٍ زائد ، والخير مجرورٌ لفظًا منصوب محلًا على أنه مفعولٌ به لمناع[1] .

---

(1) المرجع الحديث ص (192، 193) تأليف نهاد التكريتي .

الأمر والنهي

نعرض للكلام عن كل من الأمر والنهي من حيث : معناهما في اللغة ، وحَدُّهما في اصطلاح الفقهاء والأصوليين ، ومن حيث موجبهما ، وصيغة كل واحد منهما ، واختلاف العلماء في ذلك ، وغير ذلك من مباحث تتعلق بهذين البابين .

الأمر

الأمر أحدُ أقسام الكلام ، وهو بمنزلة الخبر والاستخبار[1] . والأمر عند أهل اللسان بمعنى الطلب . وهو قول المرء لغيره : افعلْ، وهو نقيضُ النهي . تقول العرب : أمرتُك بأنْ تفعل ، ولِتَفْعَلْ ، وبأن تفعل فالباءُ للإِلصاق . والمعنى وقع الأمر بهذا الفعل[2].

والأمر عند الفقهاء : قالوا : هذه الكلمة إذا خاطب المرءُ بها من هو مثلُه أو دونه فهو أمر . وإذا خاطب بها مِنْ هو فوقه لا يكون أمرًا ؛ لأن الأمر يتعلق بالمأمور فإن كان المخاطَبُ ممن يجوز أن يكون مأمور المخاطِبِ كان أمرًا . وإن كان المخاطب ممن لا يجوز أن يكون مأمورَه لا يكون أمرًا . ذلك كقول الداعي : اللهم اغفر لي وارحمني ، فإن ذلك يكون سؤالًا ودعاءً لا أمرًا .

والمراد بالأمر يُعْرف بهذه الصيغة فقط ولا يُعْرف حقيقة الأمر بدون هذه الصيغة . وهو قول الجمهور من الفقهاء[3] .

أما حَدُّ الأمر عند الأصوليين ففيه وجهان ذكرهما الرازي في المحصول :

الوجه الأول : ما قاله القاضي أبو بكر وارتضاه جمهورُ الشافعية أنه هو : القول الذي يقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به . وحَدَّه الغزالي بمثل ذلك إذ قال : الأمر قولٌ جازم يقتضي طاعةَ المأمور بفعل المأمور به ويندرج تحته الندب .

وقيل : الأمر قولٌ يتضمن إيجابَ المأمور به ويَخْرج منه الندبُ[4] .

---

(1) أصول السرخسي ج 1 ص 11. (2) لسان العرب ج 4 ص 26 والمصباح المنير ج 1 ص 26.

(3) أصول السرخسي ج 1 ص 11 وانظر إحكام الفصول ص 73.

(4) المحصول ج 1 ص 184– 190.

قال الرازي في حَدّ القاضي والشافعية والغزالي : إنه خطأ، وذلك لأن اللفظين في الحدّ (المأمور والمأمور به) مشتقان من الأمر فيمتنع تعريفُهما إلا بالأمر ، فلو عَرَّفْنا بهما لَزِمَ الدَّوْرُ[1] .

الوجه الثاني : ما ذكره أكثر المعتزلة ، وهو أنّ الأمر هو قول القائل لمن دونه : افْعَلْ ، أو ما يقوم مقامَه .

قال الرازي : وهذا خطأ من وجوه نقتضب منها اثنين :

الأول : أنا لو قدَّرْنا أن الواضع ما وضع لفظة «افعل» لشيء أصْلا حتى كانت هذه اللفظة من المهملات ، ففي تلك الحالة : لو تلفظ الإنسان بها مع مَنْ دونه فلا يقال فيه : إنه أمر . ولو أنها صَدَرت عن النائم والساهي أو على سبيل انطلاق اللسان بها اتفاقًا أو على سبيل الحكاية لا يقال فيه : إنه أمر .

الثاني : أنّ الرتبة غيرُ معتبرةٍ خلافًا للمعتزلة إذ قالوا : الآمِرُ يجب أن يكون أعلى رتبةً من المأمور حتى يُسَمّى الطلبُ أمرًا . وقال أبو الحسين البصري : المعتبر هو الاستعلاء لا العُلُوّ[2] .

قال الرازي في المحصول : قال أصحابنا . لا يُعْتبر العلوُّ ولا الاستعلاء واحتجَّ بقوله تعالى حكاية عن فرعون أنه قال لقومه : ﴿ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ ﴾[3] مع أنه كان أعلى رتبةً منهم . واحتج بشواهد أخرى منها : قول عمرو بن العاص لمعاوية :

أمرتُك أمرًا جازمًا فعصيتني ... وكان من التوفيق قَتْلُ ابنِ هاشم

وقال دُرَيْد بن الصِّمَّة لِنُظَرائه ولمن هم فوقه :

أمرتهم أمري بمنعرج اللّوَى ... فلم يَسْتبينوا الرشدَ إلا ضُحى الغد

وغير ذلك من الشواهد مما يدل أنّ العلوَّ غيرُ معتبر[4] .

قال الرازي : والصحيح في حد الأمر أنْ يُقال : الأمرُ طَلَبُ الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء[5] .

---

(1) المحصول ج 1 ص 188 والمنخول ص 102. (2) المحصول (ج 1 ص 198) والمعتمد (ج 1 ص 43) .

(3) سورة (الشعراء) الآية (35) .

(4) المحصول (ج 1 ص 198، 199) وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 1 ص 370) .

(5) المحصول (ج 1 ص 190) .

صيغة الأمر

للأمر صيغة تختص به . وصيغته هي الكلمة «افعل» فقط . ولا يُعرف حقيقة الأمر بدون هذه الصيغة وهو قول الجمهور من الفقهاء .

ووجه ذلك : أن المراد بالأمر من أعظم المقاصد ، فلا بُدّ من أن يكون له لفظ موضوعٌ حقيقة يُعْرف به اعتبارًا بسائر المقاصد من الماضي والمستقبل والحال وهذا لأن العبارات لا تقصر عن المقاصد ، ولا يَتحقَّق انتفاءُ القصور إلا بعد أن يكون لكل مقصودٍ عبارةٌ هو مخصوص بها . ثم قد تستعمل تلك العبارة لغيره مجازًا بمنزلة أسماء الأعيان . فكلُّ عينٍ مختص باسم هو موضوع له ، وقد يستعمل في غيره مجازًا نحو : أسد . فهو في الحقيقة اسم لِعَيْنٍ ، وإن كان يستعمل في غيره مجازًا[1] .

قال الباجي في بيان ذلك : الأمر له صيغةٌ تختص به . وهذا قول عامة أصحابنا (المالكية) أصحاب أبي حنيفة والشافعيّ خلافًا لما قاله القاضي أبو بكر : ليس للأمر صيغةٌ . والدليل على ما نقوله : أنّ هذا إنما يؤخذ عن أهل اللسان ، وأرباب هذا الشأن ، وقد قسموا الكلامَ أقسامًا فقالوا : أمرٌ، ونهي ، وخبر ، واستخبار .

والأمرُ قولُك : افعل . والنهي قولك : لا تفعل. والخبر قولك : زيد في الدار . والاستخبار قولك : أزيدٌ في الدار ؟ ولم يَشْترطوا في شيء من هذه المعاني قرينةً تَدلُّ على المراد بها . فدَلَّ ذلك على أن الصيغة بمجردها تدل على ذلك[2] .

وقال القاضي أبو بكر وآخرون : ليس للأمر صيغة ، وتعرف حقيقةُ الأمر بدون هذه الصيغة (افعل) واحتجوا في ذلك بقوله تعالى : ﴿ فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ ﴾[3] أي عن سَمْته وطريقته في أفعاله .

وقال تعالى : ﴿ وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ ﴾[4] والمراد فعلُه وطريقتُه وقال تعالى : ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾[5] أي أفعالهم . وقال تعالى : ﴿ وَتَنَٰزَعْتُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ﴾[6] أي فيما تُقْدِمون عليه من الفعل ، وقال تعالى : ﴿ قُلْ إِنَّ ٱلْأَمْرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِ ﴾[7] والمرادُ الشأن والفعل .

---

(1) أصول السرخسي (ج 1 ص 11، 12) . (2) إحكام الفصول للباجي ص (73، 74) .

(3) سورة (النور) الآية (63) . (4) سورة (هود) الآية (97) . (5) سورة (الشورى) الآية (38) .

(6) سورة (آل عمران) الآية (152) . (7) سورة (آل عمران) الآية (154) .

والعربُ تقول : أَمْرُ فلانٍ سديدٌ مستقيم : أي حالهُ وأفعالُه . وإذا ثبت أن الأمر يُعَبَّر به عن الفعل كان حقيقةً فيه . ويوضح ذلك : أن العرب تُفَرّق بين جَمْعِ الأمر الذي هو القول فقالوا : أوامر . والأمر الذي هو الفعل . فقالوا في جمعه : أمور . ففي التفريق بين الجمعين دلالةٌ على أنّ كل واحد منه حقيقة[1].

جاء في الإحكام لابن حزم قولُه في كيفية ورود الأمر : الأوامر الواجبة ترد على وجهين :

أحدهما : بلفظ افعل ، أو افعلوا .

والثاني : بلفظ الخبر . إما بجملة فعل وما يَقْتضيه من فاعل ومفعول . وإما بجملة ابتداء وخبر .

فأما الذي يرد بلفظ «افعل» أو «افعلوا» فكثيرٌ واضح مثل ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[2] وقوله ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾[3] وما أشبه ذلك .

وأما الذي يَرد بلفظ الخبر وبجملة فِعْل وما يَقْتضيه ، فكقوله تعالى : ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾[4] وكقوله تعالى : ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾[5] وكقوله تعالى : ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾[6] وقوله ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ﴾[7] وقوله ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَـٰتُكُمْ﴾[8] وقوله ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾[9].

أما ما ورد من هذا بجملة لفظ ابتداء وخبر فكقوله تعالى : ﴿فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ﴾[10] وقوله : ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ﴾[11].

(1) أصول السرخسي (ج 1 ص 11، 12) .
(2) سورة (البقرة) الآية (43) .
(3) سورة (التوبة) الآية (103) .
(4) سورة (الأعراف) الآية (33) .
(5) سورة (النساء) الآية (58) .
(6) سورة (البقرة) الآية (183) .
(7) سورة (البقرة) الآية (216) .
(8) سورة (النساء) الآية (23) .
(9) سورة (البقرة) الآية (187) .
(10) سورة (المائدة) الآية (89) .
(11) سورة (النساء) الآية (92) .

فلا طريقَ لورودِ الأوامر والشرائع الواجبة إلا على هذين الوجهين فقط ، فأما عنصر الأمر والنهي فإنما هو ما ورد بلفظ : افعل أو لا تَفْعل[1] .

ولفظُ الأمر حقيقة في القول- وهو قول الطالب للفعل حتمًا- وزعم بعضُ الفقهاء أنه حقيقة في الفعل أيضًا . والجمهور على أنه مجازٌ فيه . وزعم أبو الحسين البصري أنه مشترك بين القول المخصوص وبين الشيء وبين الصفة وبين الشأن والطريق .

وقال الرازي : المختار أنه حقيقة في القول المخصوص فقط .

واستدلوا إلى أن اللفظ حقيقةٌ في القول ، بتبادُرِ خصوص القول المخصوص من لفظ الأمر عند إطلاقه من دون قرينة .

واحتج القائلون بأنه حقيقة في الفعل بوجهين :

أحدهما: أن أهل اللغة يستعملون لفظةَ الأمر في الفعل، وظاهر الاستعمالِ الحقيقةُ.

والجوابُ عن ذلك: أنا لا نُسَلِّم استعمالَ هذا اللفظ في الفعل من حيث إنه فعل.

واستدلوا ببيان الاستعمال من القرآن. والعرف . أما القرآن فقوله سبحانه وتعالى : ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَمْرُنَا وَفَارَ ٱلتَّنُّورُ ﴾[2] والمراد منه : العجائب التي فعلها اللّٰه تعالى . وقوله تعالى : ﴿ أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ ﴾[3] وأراد به : الفعل وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ ﴾[4] .

والجواب عن الآية الأولى : أنه لِمَ لا يجوز أن يكون المراد منه القول أو الشأن ؟ لأن الفعل يطلق عليه اسمُ الأمر ؛ لعمومِ كونه شأنًا لا لخصوصِ كونِه فعلًا . وكذا الجواب عن الآية الثانية .

---

(1) الإحكام لابن حزم (ج 1 ص 301، 302) .

(2) سورة (هود) الآية (40).

(3) سورة (هود) الآية (73).

(4) سورة (هود) الآية (97).

أما الآية الثالثة ، فالجواب عنها أنه لِمَ لا يجوز أنْ يكون المراد هو القول ؟ بل الأظهر ذلك .

أما الاستدلال بالعرف ، فهو أنهم يقولون : أَمْرُ فلانٍ مستقيمٌ ، وأمْرُه غير مستقيم . وإنما يريدون : طرائقه وأفعالَه وأحواله . ويقولون : هذا أمر عظيم ، كما يقولون : خَطْبٌ عظيم ، ورأيت من فلان أمرًا أهالني .

الوجه الثاني : أنه قد خُولف بين جمع الأمر بمعنى القول ، وبين جَمْعِه بمعنى الفعل ، فيقال في الأول : أوامر ، وفي الثاني : أمور . والاشتقاق علاقةُ الحقيقة .

والجوابُ عن ذلك : لِمَ لا يجوز أن تكون الأمور جمعًا لأمر بمعنى الشأن لا بمعنى الفعل ؟

واحتج أبو الحسين البصرى على القول بالاشتراك بأن مَنْ قال : هذا أمر ، لم يَدْرِ السامعُ أيَّ هذه الأمور أراد .

فإذا قال : هذا أمرٌ بالفعل أو أَمْرُ فلان مستقيم ، أو تحرك هذا الجسم لأمر ، أو جاء زيدٌ لأمر .. فإن السامع يَعْقل من الأولِ القولَ ، ومن الثاني الشأنَ ، ومن الثالث أنَّ الجسم تحرك لشيء ، ومن الرابع أنّ زيدًا جاء لغرض من الأغراض . وتوقُّفُ الذهنِ عند السماع يَدل على أنه مُتَرَدِّدٌ بين الكل .

والجواب عن هذا الاحتجاج : أنه مبني على التردد في الذهن لدى سماع تلك اللفظة بين تلك المعاني . وذلك ممنوعٌ ؛ فإن الذي يزعم أنه حقيقةٌ في القول يمنع من ذلك التردد إلا إذا وُجِدت قرينة تمنع من حَمْلِ اللفظ على القول .

قال في فواتح الرحموت في ذلك : حَدُّ القاضي أبى بكر فيه دَوْرٌ وذلك من أخذ مشتق المحدود من المأمور والمأمور به في الحد ، والآخر من أخذ الطاعة ؛ لأن الطاعة موافقةُ الأمر .

وأُجيب أولًا : بأن علمنا لأمر من حيث هو كلام كافٍ في علمنا المخاطب به وهو المأمور ، وعلمنا ما يتضمنه الكلام وهو المأمور به فعل مضمونه وهو طاعته ،

فحينئذ توقف الأمر على هذه الأشياء بوجه ، وتوقف هذه الأشياء على معرفته بوجه فلا دور .

ثانيًا : إن معرفته بوجه عرضي- يمتاز به عن جميع ما عداه- حاصل لكل عارف باللغة قبل تحديده والمقصود معرفةُ حدِّه ، فحينئذ يحتمل معرفة هذه الأشياء الموقوفة على الأمر فتؤخذ في الحد ليحصل به حقيقة الأمر فلا دَوْرَ ، لتغايرِ الموقوف والموقوف عليه .

استعمال صيغة الأمر

قال الأصوليون : إن صيغة الأمر تستعمل على جملة وجوه ، هي :

الوجه الأول : الإيجاب ، أو الإلزام وذلك كقوله تعالى : ﴿ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾[1] وهذا للأمر حقيقةً .

الوجه الثاني : الندب . وذلك كقوله تعالى : ﴿ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ﴾[2] وليس ذلك أمرَ إيجاب بإجماع الفقهاء ممن يُعْتد بقولهم خلافًا لداوود الظاهري وأتباعه . وليس أمرَ إباحةٍ أيضًا كما زعم بعضُ أهل العلم . والحق أن الكتابة إحسانٌ فتكون مندوبةً .

الوجه الثالث : التأديب . وذلك نحو ما رَوَى الشيخان عن عمرو بن سلمة قال : كنتُ غلامًا في حجر رسول اللّه ﷺ وكانت يدي تَطيش في الصحفة فقال رسول اللّه ﷺ : «يا غلام سَمِّ اللّه تعالى وكُلْ بيمينك وكل مما يليك »[3] وهذا قريبٌ من الندب ؛ لأن الأدبَ مندوب إليه . كما قال الرَّازي ، وعند الشافعي : هذا الأمر للإيجاب ، وهو بعيدٌ ؛ لأن المخاطب هنا صَبِيٌّ غيرُ مكلف مطلقًا . والفرق أن الندبَ لثواب الآخرة ، أي أنه هو المقصود منه . أما التأديب فهو

---

(1) سورة (البقرة) الآية (43). (2) سورة (النور) الآية (33).

(3) الحديث رواه البخاري في صحيحه ، كتاب «الأطعمة» برقم (5376)، (5378)، ومسلم (2022)، وأبو داود (3777)، والترمذي (1857)، وابن ماجة (3267).

لتهذيب الأخلاق وهو المقصود منه ورُبَّما يَسْتجلب الثواب .

الوجه الرابع : الإرشاد . وذلك كقوله تعالى : ﴿ وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ﴾[1] والفرقُ بين الندب والإرشاد : أن الندب لثواب الآخرة ، والإرشاد لمنافع الدنيا ، فإنه لا ينقص الثواب بتركِ الاستشهاد في المداينات ولا يزيد بفعله .

الوجه الخامس : الإباحة . وذلك كقوله تعالى : ﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟ ﴾[2] فإن الاصطياد بعد الإحرام مباحٌ قطعًا وكذلك نحو قوله تعالى: ﴿ كُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ ﴾[3] .

الوجه السادس : التهديد . وذلك كقوله تعالى : ﴿ ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾[4] . وكذلك نحو قوله تعالى : ﴿ وَٱسْتَفْزِزْ مَنِ ٱسْتَطَعْتَ مِنْهُم بِصَوْتِكَ ﴾[5] .

الوجه السابع : الإنذار . وهو الإبلاغ ولا يكون إلا في التخويف . وذلك كقوله تعالى : ﴿ قُلْ تَمَتَّعُوا۟ فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى ٱلنَّارِ ﴾[6] .

الوجه الثامن : الامتنان . وذلك كقوله تعالى : ﴿ فَكُلُوا۟ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَٰلًا طَيِّبًا ﴾[7] .

الوجه التاسع : الإكرام . وذلك كقوله تعالى : لأهل الجنة ﴿ ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ ﴾[8] .

الوجه العاشر : التسخير . وذلك كقوله تعالى : ﴿ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ﴾[9] وهو خطاب لمن اعتدى في السبت من اليهود بصيد الحيتان وكان الاصطيادُ يوم السبت حرامًا في شريعتهم .

---

(1) سورة (البقرة) الآية (282).
(2) سورة (المائدة) الآية (2) .
(3) سورة (الحاقة) الآية (24) .
(4) سورة (فصلت) الآية (40) .
(5) سورة (الإسراء) الآية (64) .
(6) سورة (إبراهيم) الآية (30) .
(7) سورة (النحل) الآية (114) .
(8) سورة (الحجر) الآية (46) .
(9) سورة (البقرة) الآية (65) .

الوجه الحادي عشر . التعجيز . وذلك كقوله تعالى : ﴿ وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ ﴾[1] .

الوجه الثاني عشر : الإهانة . وذلك كقوله تعالى : ﴿ كُونُوا حِجَارَةً ﴾[2] وليس المقصودُ صيرورتهم حجارةً كما في قوله : ﴿ كُونُوا قِرَدَةً ﴾ بل الغرضُ بيانُ أنهم مُهانون . وكذلك قوله تعالى : ﴿ ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ ﴾[3] .

الوجه الثالث عشر : التسوية . وذلك كقوله تعالى : ﴿ فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا ﴾[4] .

الوجه الرابع عشر : الدعاء . وذلك كقوله تعالى : ﴿ رَبِّ اغْفِرْ لِي ﴾[5] .

الوجه الخامس عشر : الالتماس . وذلك كالقول للمساوي : افعل .

الوجه السادس عشر : التمني . وذلك كقول امرئ القيس حين طال عليه الليل وهو حزين ، وكأن الصبح صار من المستبعدات مبالغة في طول الليل :

ألا أيها الليلُ الطويل ألَا انجلي   بِصُبْحٍ وما الإصباحُ منكَ بأمْثَلِ[6]

الوجه السابع عشر : الاحتقار . وذلك كقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام : ﴿ أَلْقُوا مَا أَنتُم مُّلْقُونَ ﴾[7] وهو خطابٌ للسحرة . والمقصود منه الاحتقار ، وذلك قد يكون بمجرد الاعتقاد من دون أن يفعل فعلًا يدل على الحقارة . وذلك غير الإهانة فإنها لاتكون إلا بالفعل .

الوجه الثامن عشر : التكوين . وذلك كقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾[8] .

---

(1) سورة (البقرة) الآية (23) .
(2) سورة (الإسراء) الآية (50) .
(3) سورة (الدخان) الآية (49) .
(4) سورة (الطور) الآية (16) .
(5) سورة (الأعراف) الآية (151) .
(6) المحصول (ج 1 ص 201، 202) وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 1 ص 372) وأصول السرخسي (ج 1 ص 14) .
(7) سورة (يونس) الآية (80) .
(8) سورة (يس) الآية (82) .

الوجه التاسع عشر : التخيير . وذلك كقوله عليه الصلاة والسلام «إذا لم تستحِ فاصنع ما شئت» أي مخير في الفعل وقت زوال الحياء[1] .

موجب الأمر

ذهب جمهور العلماء إلى أنّ موجبَ مطلق الأمر الوجوبُ (الإلزام) إلا بدليل ويُستدل على ذلك- وهو أن صيغة (افعل) للوجوب- بعدة أدلة هي :

الدليل الأول : التمسك بقوله تعالى لإبليس : ﴿ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ﴾[2] وليس المراد من ذلك الاستفهامَ اتفاقًا ، بل المراد الذمُّ . فإنه لا عُذْرَ له في الإخلال بالسجود بعد ورود الأمر. وهذا هو المفهوم من قول الرجل لخادمه: ما منعك من دخول الدار إذ أمرتُك؟ إذا لم يكن مستفهمًا. ولو لم يكن الأمر دالاً على الوجوب لما ذَمَّه اللّه تعالى على الترك ولكان لإبليس أن يقول: إنك ما ألزمتني السجودَ.

وكلمة (لا) زِيدَتْ لتأكيد المنع ، والمراد بالأمر اسجدوا المجرد عن القرينة .

الدليل الثاني : التمسك بقوله تعالى : ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱرْكَعُوا۟ لَا يَرْكَعُونَ ﴾[3] فقد ذمَّهم على أنهم تركوا فِعْلَ ما قيل لهم : افعلوه . ولو كان الأمر يفيد الندب لما حَسُنَ هذا الكلام ، كما إذا قيل لهم : الأولى لكم أنْ تفعلوه ويجوز لكم تركُه ؛ فإنه ليس لنا أنْ نَذُمَّهم على تركه[4] .

قال في فواتح الرحموت في ذلك : المقصود – الذم على ترك الركوع . ورتّبه على مخالفة الصيغة من حيث هي هي ، فَدَلّ على الوجوب ؛ فإنَّ مخالفتَه هي الموجبة للذم . ولا اشتراك ، وإلّا لجازَ العذرُ بأنه لم يكن واجبًا فلم يترتب الذم على مخالفة الصيغة[5] .

---

(1) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 1 ص 372) .
(2) سورة (الأعراف) الآية (12) . (3) سورة (المرسلات) الآية (48) .
(4) المحصول (ج 1 ص 205، 206) وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 1 ص 374) .
(5) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 1 ص 374) وانظر أصول السرخسي (ج 1 ص 18) .

الدليل الثالث : لو لم يكن الأمر مُلْزِمًا للفعل لما كان إلزامُ الأمر سببًا للزوم المأمور به . والصحيح : أنه سببٌ للزومِ المأمورِ به ، فوجب أن يكون الأمر مُلْزِمًا للفعل .

وبيانُ أن إلزامَ الأمر سببٌ للزوم المأمور به قولهُ تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴾[1] والقضاء هو الإلزام . فقوله تعالى : ﴿ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا ﴾ يعني : إذا ألزم اللّهُ ورسولُه أمرًا فإنه لا خيرةَ للمؤمنين في المأمور به[2] .

الدليل الرابع : تاركُ ما أَمر اللّهُ أو رسولهُ به مخالفٌ لذلك الأمر ، ومخالفُ ذلك الأمرِ مستحقٌّ للعقاب . فتاركُ ما أمر اللّه أو رسولُه به مستحق للعقاب . ولا معنى لقولنا : الأمرُ للوجوبِ إلا ذلك .

قال الرازي في المحصول : وإنما قلنا : إن تارك ما أمر اللّهُ أو رسولُه به : مخالفٌ لذلك الأمر ؛ لأن موافقةَ الأمر عبارةٌ عن الإتيان بمقتضاه ، والمخالفةُ ضد الموافقة، فكانت مخالفة الأمر عبارةً عن الإخلال بمقتضاه، فثبت أنّ تارك ما أمر اللّه أو رسوله به مخالفٌ لذلك الأمر .

وإنما قلنا : إن مخالفَ ذلك الأمرِ يستحق العقابَ ؛ لقوله تعالى : ﴿ فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾[3] أَمَرَ مخالفَ هذا الأمر بالحذر عن العذاب . والأمرُ بالحذر عن العذاب إنما يكون بعد قيام المقتضي لنزول العذاب . فَدَلّ على أن مخالف أمر اللّه أو أمرِ رسولِهِ قد وُجِدَ في حقِّه ما يقتضي نزولَ العذاب به[4] .

وقال في فواتح الرحموت في هذه الآية : والمرادُ منه إيجابُ الحذر ، إذ لا معنى للندب هنا ، فإنّ الفعل إن كان تركُه موجبًا للعذاب فالحذرُ لازمٌ وإلا فلا ندبَ

---

(1) سورة (الأحزاب) الآية (36) .

(2) المحصول (ج 1 ص 206، 207) وأصول السرخسي (ج 1 ص 18) .

(3) سورة (النور) الآية (63) .

(4) المحصول (ج 1 ص 208) .

أيضًا . ووجوب الحذر دليلُ الوجوبِ ؛ إذ لا حَذَرَ في مخالفة غير الواجب[1] .

الدليل الخامس : تاركُ المأمور به عاصٍ . وكلُّ عاصٍ يَستحق العقابَ ، فتاركُ المأمور به يستحق العقابَ . وهذا معنى الوجوب .

ومما يدل على أنّ ترك المأمور به معصيةٌ- قولهُ تعالى : ﴿ وَلَآ أَعۡصِى لَكَ أَمۡرًا ﴾[2] وكذلك قوله تعالى : ﴿ لَّا يَعۡصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمۡ ﴾[3] .

ومما يدل على أنّ كل عاصٍ يستحق العقابَ قولُه تعالى : ﴿ وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدۡخِلۡهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا ﴾[4] وعلى هذا فإنّ تاركَ المأمور به عاصٍ وهو متوعد فيكون الأمرُ للوجوب[5] .

الدليل السادس : أنّ النبي ﷺ دعا أبا سعيد الخدريّ فلم يُجبْه ؛ لأنه كان في الصلاة . فقال له النبي ﷺ : «ما مَنَعَكَ أنْ تستجيب وقد سمعتَ قوله تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسۡتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ ﴾»[6] فقد ذمه النبي ﷺ على ترك الاستجابة عند مجرد ورود الأمر . وهذا يدل على أن مجردَ الأمر للوجوب[7] .

الدليل السابع : قولُ النبي ﷺ : «لولا أَنْ أَشُقَّ على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة»[8] وكلمة «لولا» أداة امتناع لوجود، أي انتفاء الشيء لوجود غيره . فهي هنا تفيد انتفاءَ الأمر لوجود المشقة . فهذا الخبر يدل على أنه لم يوجد الأمرُ بالسواك عند كل صلاة ، وقد انعقد الإجماعُ على أن ذلك مندوبٌ . فلو كان المندوبُ مأمورًا به لكان الأمر قائمًا عند كل صلاة فلما لم يوجد الأمرُ تبيَّنَ لنا أنَّ

---

(1) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 1 ص 374) وانظر السرخسي (ج 1 ص 18) .

(2) سورة (الكهف) الآية (69) . (3) سورة (التحريم) الآية (6) .

(4) سورة (النساء) الآية (14) .

(5) أصول السرخسي (ج 1 ص 18) المحصول (ج 1 ص 214- 216) وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 1 ص 375) .

(6) سورة (الأنفال) الآية (24) ، والحديث رواه البخاري في صحيحه كتاب تفسير القرآن برقم (4647)، والنسائي (913)، وأبو داود (1458)، وابن ماجة برقم (3785).

(7) المحصول (ج 1 ص 217، 218) وأصول السرخسي (ج 1 ص 16) .

(8) رواه البخاري والترمذي وأحمد وابن ماجة عن ابن عمر . انظر الجامع الصغير للسيوطي (ج 2 ص 440) .

المندوبَ غيرُ مأمورٍ به[1] .

الدليل الثامن : استدلالُ السلف من الصحابة الكرام بصيغة «افعل» على الوجوب . وشاع هذا الاستدلالُ وذاعَ بلا نكيرٍ . فدلَّ ذلك على إجماعهم أنها للوجوب[2] .

قال الرازي في المحصول : إن الصحابة تمسكوا بالأمر على الوجوب . ولم يظهر من أحدٍ منهم الإنكارُ عليه . وذلك يدل على أنهم أجمعوا على أن ظاهر الأمر للوجوب .

وإنما قلنا : إنهم تمسكوا بالأمر على الوجوب ؛ لأنهم أوجبوا أخْذَ الجزية من المجوس ؛ لما رُوي أن النبي ﷺ : «سُنُّوا بهم سُنَّةَ أهلِ الكتاب»[3] وأوجبوا غسْلَ الإناء من ولوغ الكلب بقوله ﷺ: «فليغسله سبعًا» وأوجبوا إعادة الصلاة عند ذكرِها بقوله عليه الصلاة والسلام: «فَلْيُصَلِّها إذا ذَكَرَها»[4] .

الدليل التاسع : لفظ «افعل» إما أن يكون حقيقةً في الوجوب فقط ، أو فى الندب فقط ، أو فيهما معًا ، أو ليس في واحد منهما . والأقسام الثلاثة الأخيرة باطلةٌ ؛ فتعينَّ الأولُ ، وهو أن يكون لفظ (افعل) للوجوب فقط .

أما إنه لا يجوز أنْ يكون للندب فقط ؛ فلأنه لو كان للندب فقط لما كان الواجب مأمورًا به فيمتنع بذلك أن يكون الأمرُ للندب فقط .

وأما إنه لا يجوز أن يكون حقيقة في الوجوب والندب معًا لحصول الاشتراك وهو خلاف الأصل فلا يكون الأمرُ مشتركًا بين اثنين (الوجوب والندب) أو أزيد ، فيكون لواحد من المعاني المذكورة وغيرُ الندب والوجوبِ من المعاني بعيدٌ ؛ للقطع بفهم الترجيح في الفعل المأمور به فيكون لأحدهما . وأيضًا انتفاء الندب للفرق بين قولك : اسقني ، وندبتُك أنْ تسقيني . ولو كان الأمر للندب لم يكن بينهما فرقٌ ، فإنه يُذَمّ على الأول في الترك دون الثاني (الندب) فَعُلِم أنه فرّق بينهما .

---

(1) المحصول (ج 1 ص 219) .

(2) الحديث رواه مالك في الموطأ، كتاب الزكاة برقم (617).

(3) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 1 ص 373) وانظر أصول السرخسي (ج 1 ص 19) .

(4) الحديث رواه البخاري في كتاب الوضوء برقم (172)، ومسلم برقم (279)، وأبو داود (73)، والترمذي (91)، والنسائي (66) ، وابن ماجة (263).

وأما أنه لا يجوز أن يقال : إنه لا يتناول الواجبَ ولا المندوب أصلًا فلأن ذلك خلاف الإجماع ، ولما تبينَّ بطلانُ هذه الأقسام الثلاثة تعينَّ القولُ بالوجوب [1] .

الدليل العاشر : إذا لم يفعل الخادم ما أمره به سيدُه ذمَّه العقلاءُ من أهل اللغة . واقتصروا في تعليل حُسْنِ ذمِّه على أنْ يقولوا : أَمَرَه سيدُه بكذا فلم يَفْعَلْه . فدلَّ ذلك على أنّ تركه لما أُمِرَ به تركٌ للواجب[2] .

الدليل الحادي عشر : حمل الأمر على الوجوب يفيد القطعَ بعدم الإقدام على مخالفة الأمر . أما حملُه على الندب فإنه يقتضي الشكَّ فيه ؛ فوجَبَ حَمْلُه على الوجوب ، وكون حمل الأمر على الوجوب يُفيد القطعَ بعدم المخالفة : سببُه أنّ المأمور به إما أن يكون واجبًا أو مندوبًا . فإنْ كان واجبًا فحملُه على الوجوب يقتضي القطع بعدم الإقدام على مخالفةِ الأمر . وإنْ كان مندوبًا فالقولُ بوجوبه سَعْيٌ في تحصيل ذلك المندوب بأبلغ الوجوه . وذلك يُفيد القطعَ بعدم الإقدام على مخالفة الأمر .

إذا ثبت ذلك قُلنا : وَجَبَ حملُ الأمر على الوجوب ، للنص والمعقول :

أما النص فقوله ﷺ «دَعْ ما يَرِيبُك إلى ما لا يَرِيبُك»[3].

وأما المعقول فهو : أنه إذا تعارض طريقان ، أحدُهما آمن قطعًا والآخر مَخُوفٌ ، كان ترجيحُ الآمِنِ على المخوفِ من موجبات العقول [4] .

وثمة قولٌ بأن الأمر حقيقةٌ في الندب لا الوجوب . وهو قول أبي هاشم . وهو أحدُ القولين للشافعي ، وقوله الآخر للوجوب . وله في النهي قولٌ واحد وهو أنه للتحريم .

والفرقُ بينهما تحكمٌ ؛ لأن كليهما صيغتان طالبتان . فكونُ أحدِهما للحتم دون الآخر تحكمٌ . وقيل : رَجَعَ الشافعيُّ عن القول بالندب .

وقيل : هو مشترك بينهما اشتراكًا لفظيًا .

---

(1) المحصول (ج 1 ص 220– 222) وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 1 ص 375) .

(2) المحصول (ج 1 ص 222) .

(3) الحديث رواه الترمذي في سننه برقم (2518)، والنسائي (5711). وأحمد في مسنده (27819)، والدارمي برقم (2532).

(4) المحصول (ج 1 ص 232، 233).

وقيل : أمرُ اللَّهِ تعالى للوجوب ، وأمرُ الرسولِ ﷺ للندب ، وقيل غير ذلك[1] .

واحتج القائلون بأنَّ صيغة الأمر تُفيد الندبَ لا الوجوب بأدلة منها :

أولًا : قولُه ﷺ : «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»[2] فقد رَدّه النبي ﷺ إلى مشيئتنا ، والوجوب ينافيه.

والجواب عن ذلك أنه لم يَرُدَّه إلى مشيئتنا بل رَدّه إلى استطاعتنا ، وهو شأن الواجب ، فإنّ التكليف على حَسْبِ القدرة . ولو كان المرادُ بالاستطاعة المشيئة لَفَسد المعنى . فإن الأمر هو الطلب الحتمي فحينئذ يكون المعنى : إذا طلبتُ منكم طلبًا حتمًا فأتوا منه ما استطعتم إن شئتم[3] .

ثانيًا : الأمر يُرَاد به طلبُ المأمور به من المخاطب . وذلك يُرَجِّح جانبَ الإقدام عليه ضرورةً . وهذا الترجيح قد يكون بالإلزام وقد يكون بالندب ، فَثبت بذلك أقلُّ الأمرين ؛ لأنه المتيقَّنُ به حتى يقومَ الدليل على الزيادة .

وهذا احتجاج ضعيف ؛ لأن الأمر لما كان لطلبِ المأمور اقتضى مطلقُه الكاملَ من الطلب . إذ لا قصورَ في الصيغة ولا في ولاية المتكلم ؛ فإنه مفترضُ الطاعةِ بملك الإلزام . والقول بأنّ مقتضى مطلق الأمر الإيجاب ، فيه معنى الاحتياط من كل وجه[4].

ثالثًا : ما نقل عن أهل اللغة العربية أنه لا فرقَ بين السؤال والأمر إلا بالرتبة فقط . فإن الثاني من المُستَعْلِي ، والأول من الأدنى . وليس بينهما فرق في المعنى . والسؤالُ للندب فكذا الأمرُ .

وأجيب عن ذلك بأن الوجوب فرع الرتبة لأنه إنما يكون ممن له ولاية الإلزام . والافتراقُ بالرتبة هو الموجب لكونه للوجوب . وأما إنه ليس بينهما فرقٌ في المعنى فممنوعٌ . كيف وأن الصيغة موضوعةٌ للوجوب فيجب أن يصدر ممن له ولايةُ الإيجاب ولا يَصِحُّ استعمالُها للأدنى[5] .

---

(1) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 1 ص 373) .

(2) الحديث رواه البخاري في صحيحه كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة برقم (7288)، ومسلم في «الحج» برقم (1337)، والنسائي برقم (2619)، وابن ماجة، المقدمة برقم (2).

(3) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 1 ص 376) .

(4) أصول السرخسي (ج 1 ص 17) . (5) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 1ص376) .

الأمر بعد الحظر

اختلف الأصوليون في حكم الأمر الوارد عقيبَ الحظر والاستئذان . وثمة قولان للعلماء في ذلك :

القول الأول : أن الأمر الوارد عقيبَ الحظر والاستئذان للوجوب . وهو قول الحنفية وبعض الشافعية . وهو مرويٌّ عن القاضي الباقلاني من الشافعية . وكذا المعتزلة واختاره الإمام فخر الدين الرازي من الشافعية[1] .

واحتجوا بأن الإلزام هو مقتضى صيغة الأمر «افعل» عند الإمكان إلا أن يقوم مانعٌ . والمقتضي للوجوب قائمٌ ؛ فوَجب تحقيقُ الوجوب .

واحتجوا أيضًا بأنه لو قال الوالدُ لولده : اخرجْ من الحبس إلى المكتب ، فهذا لا يُفيد الإباحة مع أنه أمر بعد الحظر الحاصل بسبب الحبس . وكذا أمر الحائض النفساء بالصلاة والصوم وَرَد بعد الحظر وأنه للوجوب[2] .

القول الثاني : أن الأمر الوارد عقيبَ الحظر والاستئذان للإباحة . قال بذلك أكثر الشافعية منهم الإمام الشافعي والآمدي[3] .

واستدل هؤلاء بكلٍّ من القرآن والعُرْف .

أما القرآنُ فقوله تعالى : ﴿ فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا ﴾[4] وقوله تعالى : ﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ﴾[5] وقوله تعالى : ﴿ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ﴾[6] .

---

(1) أصول السرخسي (ج 1 ص 19) والمحصول (ج 1 ص 236) وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 1 ص 379) .

(2) المحصول (ج 1 ص 236) وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 1 ص 20) .

(3) المحصول (ج 1 ص 236) وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 1 ص 19، 20) .

(4) سورة (الأحزاب) الآية (53) .

(5) سورة (المائدة) الآية (2) .

(6) سورة (البقرة) الآية (222) .

فهذا النوع من الأمر في كتاب اللّه ما جاء إلا للإباحة؛ فوَجب كونُه حقيقةً فيها.

والجواب عن ذلك بأنه يشكل بقوله تعالى : ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾[1] فهذا يدل على الوجوب ، إذ الجهادُ فرضٌ على الكفاية وكذلك قولهُ تعالى : ﴿ وَلَا تَحْلِقُوا۟ رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْىُ مَحِلَّهُۥ ﴾[2] وحلقُ الرأس نُسُكٌ وليس بمباحٍ محض[3].

أما العرف ، فهو أنّ السيد إذا منع فَتَاه من فِعْلِ شيء ثم قال له : افعله ، فإنه يُفْهم منه الإباحة .

والجواب عن ذلك : أن العرف متعارِضٌ ؛ لأن مَنْ قال لابنِه وهو في الحبس : اخْرُجْ إلى المكتب ، فهو : أمرٌ بعد الحظر ، وقد يُفيد الوجوبَ[4].

الأمر المطلق هل يفيد التكرار؟

العلماءُ في هذه المسألة ثلاثُ فرق :

الفرقة الأولى : قالوا : الأمر المطلق لا يقتضي التكرارَ ، بل يُفيد طلبَ الماهية من غير إشعار بالوحدة أو الكثرة . لكنْ هذا المطلوب لما حصل بالمرة الواحدة لا جرم أنه يُكْتفي بها . وقد ذهب إلى ذلك أكثر الشافعية . واختاره الرازي والآمديّ وكلاهما من الشافعية . وهو الصحيح من مذهب الحنفية .

وجملة ذلك : أنّ الأمر المطلق لا يُفيد التكرارَ ، بل هو لطلبِ الفعل مطلقًا فيبرأ المأمورُ بإتيانِ الفعل مرة واحدة[5] .

(1) سورة (التوبة) الآية (5) .

(2) سورة (البقرة) الآية (196) .

(4،3) المحصول (ج 1 ص 237) وانظر فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 1 ص 20) .

(5) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 1 ص 380) والمحصول (ج 1 ص 237، 238) .

جاء في أصول السرخسي قولُه : الصحيح من مذهب علمائنا ، أن صيغة الأمر لا توجب التكرارَ ولا تحتمله ، ولكن الأمر بالفعل يَقتضي أدنى ما يكون من جنسه على احتمال الكل . ولا يكون موجبًا للكل إلا بدليل . وقال بعض مشايخنا : هذا إذا لم يكن مُعَلّقًا بشرطٍ ولا مُقَيدًا بوصف . فإن كان ، فمقتضاه التكرار بتكرر ما قُيِّدَ به[1] .

والقائلون بأنّ صيغة الأمر لا تُوجب التكرارَ اختلفوا ، فقالت الحنفية : صيغة الأمر لا توجب التكرار ولا تحتمله . أما الشافعية فقالو : صيغة الأمر لا توجب التكرارَ لكنها تحتمله[2] .

واحتجت الحنفية على أنّ صيغة الأمر لا تُوجب التكرار ولا تَحْتمله بأن قوله «افعل» لطلب فعل معلوم . بحركات توجد منه وتنقضي . وتلك الحركات لا تبقى ولا يُتَصوَّر عَوْدُهَا وإنما يُتَصور تجدُّدُ مثلِها . وبذلك فإنه ليس في هذه الصيغة احتمال العدد ولا احتمال التكرار ؛ ألا ترى أن مَنْ يقول لغيره : اشْتَرِ لي دابةً ، لا يتناول هذا أكثر من دابة واحدة ولا يحتمل الشراء مرةً بعد مرة أيضًا ؟ .

وكذلك قوله : زوجني امرأة لا يحتمل إلا امرأة واحدة ، ولا يحتمل تزويجًا بعد تزويج إلا أنّ ما به يتم فعلُه عند الحركات التي توجد من الفاعل للفعل فيثبت بالصيغةِ اليقينُ الذي هو الأقلُّ للتيقن به[3] .

أما الشافعية فاحتجوا على أن صيغة الأمر لا توجب التكرار ، ولكن تحتمله بعدة وجوه ، نقتضب منها وجهين هما :

الوجه الأول : أنّ أهل اللغة قالوا : لا فرق بين قولنا : يفعل ، وبين قولنا : افعل إلا في كون الأول خبرًا ، والثاني طلبًا . وقد أجمعوا على أنّ قولنا : يفعل ،

---

(1) أصول السرخسى (ج1 ص20) .

(2) أصول السرخسي (ج 1 ص 22) والمحصول (ج 1 ص 238) وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 1 ص 380) .

(3) أصول السرخسي (ج 1 ص 23) .

يتحقق مقتضاه بتمامِه في حقّ مَنْ يأتي به مرة واحدة . فكذا في الأمر .

الوجه الثاني : أنّ القول بالتكرار يَقتضي أنْ تُستغرق الأوقات كلها ، بحيث لا يخلو وقتٌ عن وجوب المأمور به ، فإنه ليس في اللفظ إشعار بوقت معين . فليس حَمْلُه على البعض أولى من الباقي . لكن حمله على كل الأوقات غيرُ جائز بالإجماع . ولأنه إذا أمر بعبادة ثم أمر بغيرها لزم أن تكون الثانية ناسخةً للأولى ؛ لأن الأول قد استوعب جميع الأوقات ، والثاني يقتضي إزالته عن بعضها ، والنسخُ معناه : إزالة الحكم بعد ثبوته إلى بدلٍ ، وقد حَصَل ذلك هنا .

الفرقة الثانية : قالوا : الأمر المطلق يقتضي التكرارَ . وهو قول جماعة . وقد حكي هذا عن المزني من الشافعية . وجملة ذلك أنّ مطلق الأمر يوجب التكرار إلا أنْ يقوم دليلٌ يمنع من ذلك .

واحتجوا في ذلك بعدة وجوه هي :

الوجه الأول : أن الصِّدِّيق (رضي اللّه عنه) تمسَّك على أهل الردة في وجوب تكرار الزكاة بقوله تعالى : ﴿ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾[1] ولم ينكر عليه أحدٌ من الصحابة ؛ فدلّ ذلك على انعقاد الإجماع على أنَّ الأمر للتكرار .

والجواب عن ذلك أنّ النبيَ ﷺ ربما بَيَّنَ للصحابة أن قوله: ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ وقوله : ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ يفيد التكرارَ . فلما كان ذلك معلومًا للصحابة تمسك الصديق بهذه الآية في وجوب التكرار[2] .

الوجه الثاني : أنَّ الأمر طَلَبُ الفعل ، والنَّهي طلبُ الترك فإذا كان النهي الذي هو أحد الطلبين يُفيد التكرارَ فكذا الآخر .

والجواب عن ذلك أن الأمر والنهي يفترقان من وجهين :

أحدهما : أن الانتهاء عن الفعل أبدًا ممكن ، أما الاشتغال به أبدًا فغيرُ ممكن .

---

(1) سورة (البقرة) الآية (43) .

(2) المحصول (ج 1 ص 240، 241) وانظر فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 1 ص 381) .

وذلك هو الفرق .

ثانيهما : أنَّ النهي كالنقيض للأمر . وكونُ النهي مُفيدًا للتكرار يدل على أنَّ الأمر لا يفيد إلا المرة الواحدة ؛ لأن فائدة الأمر هي رَفْعُ فائدة النهي . وفائدةُ النهي المنعُ من الفعل في كل الأزمان ، ففائدةُ الأمر رَفْعُ هذا المنع الكلّي ، ورَفْعُ المنع الكلي يَحْصل بالثبوت ولو في زمانٍ واحد ؛ فوجب أن تكون فائدةُ الأمر اقتضاء الفعل ولو في زمان واحد . وإذا ثبت هذا لزم من كون الأمر نقيضًا للنهي مع كون النهي مفيدًا للتكرار : أنْ يكون الأمرُ غيرَ موجِبٍ للتكرار[1] .

الوجه الثالث : أنه ليس في لفظ الأمر تعيينُ زمان ، فلا يكون اقتضاؤه لإيقاع الفعل في زمان أولى من اقتضائه لإيقاعه في زمان آخر . على أن عدم اقتضائه الإيقاع في شيء من الأزمنة باطلٌ ، بقي أنَّ اقتضاءه في كل الأزمنة هو الواجبُ ، وهو المطلوب .

والجواب عن ذلك أنَّ الأمر عند القائلين بالفور مختصٌّ بأقرب الأزمنة إليه ، وعند مُنْكريه دالٌّ على طلب إيقاع المصدر من غير بيان الوحدة والعدد والزمان الحاضر والآتي ، بل على القدر المشترك بين المقيد والمؤقت وما يقابلهما ، فهذا الاحتجاج لا يدل على وجوبِ التكرار[2] .

الوجه الرابع : أنّ الاحتياط يقتضي تكرارَ المأمور به ، لأنه بالتكرار يأمن من الإقدام على مخالفة أمر اللّه تعالى ، وبترك التكرار لا يأمن منه ؛ لاحتمالِ أنْ يكون ذلك الأمرُ للتكرار ؛ فوجَبَ حَمْلُه على التكرار دفعًا لضرر الخوف على النفس .

والجوابُ عن ذلك : أن المكلف إذا علم أن اللفظ لا يَدُل على التكرار أَمِنَ من الخوف[3] .

الفرقة الثالثة : قالوا بالتوقف في استعمال صيغة الأمر في المرة أو التكرار .

(2،1) المحصول (ج 1 ص 242) وانظر أصول السرخسي (ج1 ص 20) وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 1 ص 382) .

(3) المحصول (ج 1 ص 242) وانظر أصول السرخسي (ج 1 ص 20) وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت .

وذلك إما لادعاء كون اللفظ مشتركًا بين المرة الواحدة والتكرار ، أو لأنه لا يَدْري أنه حقيقةٌ في المرة الواحدة أو في التكرار[1] .

مطلق الأمر هل يفيد الفور

القائلون بالتكرار قائلون بالفور ؛ لأنه من ضرورياته . فَهُمْ يُوجبون استغراقَ الأوقات بعد ورودِ الأمر ؛ فوجبت المبادرة (الفور) وإنما الكلام الآن بين القائلين بأنه لا يفيد التكرارَ . فثمة مذاهب أربعة في المسألة :

المذهب الأول : أنه يُفيد التراخي . وهو قول الحنفية[2] ، إذْ ذهبوا إلى أنّ الأمر المطلق يَقْتضي التراخي .فلا يثبت حكمُ وجوب الأداء على الفور بمطلق الأمر .. وعلى هذا فإنّ مَنْ نَذَرَ أنْ يعتكف شهرًا فله أن يعتكف أي شهر شاء، وكذلك لونذر أنْ يصوم شهرًا .. والوفاء بالنذر واجبٌ بمطلق الأمر . وفي قضاء رمضان يَقْضي متى شاء . وفي الزكاة وصدقة الفطر والعُشْر ، فإن المذهب أنه لا يصير مُفَرِّطًا بتأخير الأداء ، وأنّ له أنْ يَبْعث بها إلى فقراء قرابتِه في بلدة أخرى[3] .

واحتجوا في ذلك بما لو قال القائل لِفَتَاهُ : افعل كذا الساعةَ . فإن قوله يُوجب الائتمارَ على الفور . وهذا أمرٌ مقيد بقوله (الساعة) وقوله : (افعل) مطلق .وبين المطلق والمقيد مغايرةٌ على سبيل المنافاة ؛ فلا يجوز أن يكون حكمُ المطلق هو حكم المقيّد فيما يثبت التقييد به ؛ لأن ذلك يلغي صفة الإطلاق ويثْبت التقييد من غير دليل . فإنه ليس في صيغة الأمر ما يدل على التقييد في وقت الأداء . فإثباته يكون زيادةً . فإن من يقول لفتاه : تَصَدَّقْ بهذا الدرهم على أول فقير يَدْخل ، فإنه يلزمه أن يتصدق على أول مَنْ يدخل إذا كان فقيرًا . ولو قال تصدَّقْ بهذا الدرهم ، لم

(1) المحصول (ج 1 ص 238) وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 1 ص 381) .
(3،2) أصول السرخسي (ج 1 ص 26) .

يلزمه أن يتصدق به على أول فقير يَدْخل ، وكان له أنْ يتصدَّقَ به على أيِّ فقير شاء ؛ لأن الأمر مطلق ؛ فثبت أنّ اللفظ لا إشعارَ له ، لا بخصوص كونهِ فورًا ولا بخصوص كونه تراخيًا [1] .

ثانيًا : أنه يَحْسُنُ من السيد أن يقول لِفَتَاه : افعل الفعلَ الفلاني في الحال أو غدًا . ولو كان كونه فورًا داخلا في لفظ «افعل» لكان الأوَّلُ (يعني قوله : في الحال) تكرارًا ، والثاني (يعني قوله: غدًا) نقضًا . وهذا غيرُ جائز [2] .

ثالثًا : أنّ أهل اللغة قالوا : لا فَرْقَ بين قولنا : (يفعل) وبين قولنا : (افعل) إلا أنَّ الأولَ خبرٌ والثاني أمْرٌ . لكن قولنا : (يفعل) لا إشعار له بشيء من الأوقات فإنه يكفي – في صدق قولنا (يفعل) – إتيانُه به في أي وقت كان من أوقات المستقبل . فكذا قوله : (افعل) وجب أن يكفي في الإتيانِ بمقتضاه الإتيانُ به في أيِّ وقتٍ كان من أوقات المستقبل[3].

المذهب الثاني : أنه لا يفيد الفور ولا يدفعه وهو قول معظم الشافعية ، ونسب إلى الشافعي نفسه واختاره الغزالي والآمدي وابن الحاجب ، وهو المنقول عن القاضي الباقلاني واحتجوا في ذلك بما تقدم في الكلام على أن الأمر لا يقتضي التكرار [4] .

المذهب الثالث : أنّ مطلقَ الأمر يَقْتضي الفورَ . فيأثم المأمورُ بالتأخير . وهو مذهب داود الظاهري ومعظم الحنابلة . وعُزِيَ إلى المالكية . وهو قول الشيخ أبي الحسن الكرخي من الحنفية . واختاره من الشافعية القاضي أبو حامد المروزي وأبو بكر الصيرفي[5] .

واحتج هؤلاء القائلون بالفور بأوجه :

الوجه الأول : قوله تعالى لإبليس : ﴿ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ﴾[6] فقد عابَه على كونه لم يأتِ في الحال بالمأمور به ؛ وهذا يدل على أنه واجبُ الإتيان بالفعل حين أُمِرَ به ، إذ لو لم يجب لكان لإبليس أنْ يقول : ما أوجبتَ عليَّ في

---

(1) المحصول (ج 1 ص 247) وانظر الإبهاج (ج 2 ص 60) .

(3،2) المحصول (ج 1 ص 248) .

(4) الإبهاج في شرح المنهاج جـ 2 ص 58 - 60 وفواتح الرحموت جـ 1 ص 387 .

(5) الإبهاج (ج 2 ص 58، 59) وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 1 ص 387) . والإحكام لابن حزم (ج 1 ص 313) .

(6) سورة (الأعراف) الآية (12) .

الحال فكيف أستحق الذمَّ بتركه في الحال ؟

والجواب عن ذلك : أن الأمر لإبليس كان مقرونًا بما يدل على أنه للفور بدليل قوله تعالى : ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴾[1] فإنه جعل الأمر بالسجود جزاءً لشرط التسوية والنفخ ؛ والجزاءُ يحصل عقيبَ الشرط . وإنما أفاد الأمرُ هنا الفورَ بهذه القرينة[2].

الوجه الثاني : قوله تعالى : ﴿ وَسَارِعُوٓا۟ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ ﴾[3] فإن ذلك يوجب أن يكون الأمرُ للفور ؛ لأنه بالمسارعة ، وهي التعجيل بالمأمور به ، والمسارعة واجبة . ولا معنى لاقتضاء الأمر للفور إلا ذلك .

وقد اعترض على هذا الاحتجاج بأنّا لا نُسَلِّم تفسيرَ المسارعة بما ذُكِرَ . بل إن المسارعة عبارة عن التعجيل بالفعل المطلوب . كما تقول : سارعتُ إلى إنقاذ الغريق وإن كانت المبادرةُ إلى ذلك واجبة[4].

الوجه الثالث : أنّ النهي يُفيد الفورَ ، فكذا الأمرُ بالقياس عليه بجامع الطلبِ فيهما .

وأجيب عن ذلك بأن هذا قياسٌ في اللغة فلا يُقبل ، وأجيب أيضًا بأن النهي لا يُفيد الفور[5].

قال الرازي في المحصول في هذا الصدد : إن الأمر ضدُّ النهي ، فلما أفاد النهيُ وجوبَ الانتهاء على الفور وَجَب في الأمر أنْ يفيد الوجوب على الفور .

وأجاب عن ذلك بأن النهي يُفيد التكرارَ ، فلا جرم يُوجب الفورَ ، والأمرُ لا يُفيد التكرارَ فلا يلزم أنْ يفُيد الفورَ[6].

الوجه الرابع : أنّ السيد إذا أمر فَتَاهُ بأنْ يَسْقيه الماء فإنه يُفْهم منه التعجيلُ ،

---

(1) سورة (ص) الآية (72).

(2) الإبهاج في شرح المنهاج (ج 2 ص 61) .

(3) سورة (آل عمران) الآية (123) .

(4) الإبهاج في شرح المنهاج (ج 2 ص 62) .

(5) الإبهاج في شرح المنهاج (ج 2 ص 64) .

(6) المحصول (ج 1 ص 251- 253) .

واسْتَحْسَنَ العقلاء ذَمَّ الفتى على التأخير ، فالأمرُ يُفيد الفور .

والجواب عن ذلك : أنه معارض بما إذا أمر السيدُ غلاَمه بشيء ولم يعْلم الغلامُ حاجةَ السيد إليه في الحال فإنه لا يَفْهم التعجيل[1] .

الوجه الخامس : أنّ الأمر يقتضي إيقاعَ الفعل فأشبهَ العقودَ في البياعات . فلما وقع العقدُ عقيبَ الإيجاب والقبول ، فالأمرُ وَجَب أن يكون مثله . وبيانُ ذلك أنه استدعاءُ فعلٍ بقولٍ مطلق ، فيقتضي التعجيل ، وذلك كالإيجاب في البيع[2] .

الوجه السادس : الإجماع على أنه لو فعل عقيب الأمر فإنه يقع المطلوب ويخرج المكلَّفُ عن العهدة . وطريقُ الاحتياط يَقْتضي وجوبَ الإتيان به على الفور لتحصيلِ الخروج عن العهدة بيقين .

والجواب عن الاحتجاج بطريق الاحتياط أنه يُنْقض بقوله : افعل في أي وقتٍ شئت[3] .

جاء في الإحكام لابن حزم قولُه في هذا الصدد : قال القائلون : إن الأوامر على التراخي . وقال آخرون : فَرْضُ الأوامرِ البدارُ إلا ما أباح التراخي فيها نصٌّ آخرُ أو إجماعٌ . وهذا هو الذي لا يجوز غيرُه- أي الفور- لقول اللّه تعالى : ﴿ وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ ﴾[4] وقال تعالى : ﴿ فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ ﴾[5] وقد قدمنا أنَّ أوامر اللّه تعالى على الوجوب . فإذا أمرنا اللّه تعالى بالاستباق إلى الخيرات والمسارعة إلى ما يُوجب المغفرةَ فقد ثبت وجوبُ البِدَار (الفور) إلى ما أمرنا به ساعة ورودِ الأمر دون تأخر ولا تردد ....

ومما يبين أنّ الأوامر على الفور قولُه تعالى : ﴿ فَلَوۡلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرۡقَةٖ مِّنۡهُمۡ طَآئِفَةٞ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوۡمَهُمۡ ﴾[6] فأوجب تعالى قبولَ النذارة . وقال

---

(1) المحصول (ج 1 ص 251، 252) .
(2) المحصول (ج 1 ص 251) .
(3) المحصول (ج 1 ص 253) والإبهاج في شرح المنهاج (ج 2 ص 64) .
(4) سورة (آل عمران) الآية (133) .
(5) سورة (المائدة) الآية (48) .
(6) سورة (التوبة) الآية (122) .

تعالى : ﴿ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ ﴾[1] فأمَرَ تعالى بالتوقف في قبول خبر الفاسق واستثناه من قبول النذارة وليس إلا توقُّفٌ أو بِدَارٌ . ولا سبيلَ إلى قسم ثالث إلا الترك جملةً . والتوقف هو أيضًا تركٌ . فلما خصّ خبر الفاسق بالتوقف فيه وأبانه بذلك عن خبر غير الفاسق ، وَجَبَ البدارُ (الفور) ضرورةً إلى خبر العدل ، فوجبَ الفورُ بالبرهان الضروري وبطل الوقف إلا في خبر الفاسق[2] .

المذهب الرابع : أنّ الأمر لا يفيد الفورَ ولا يَدْفعه وهو قول معظم الشافعية . وهو منسوبٌ إلى الشافعي نفسِه . قال إمام الحرمين : وهو اللائق بتصريحاته في الفقه وإنْ لم يصرح به في مجموعاته في الأصول . وعليه أبو الحسين البصري . واختاره الغزاليّ والآمدي وابنُ الحاجب . وهو المنقول عن القاضي أبي بكر الباقلاني[3] .

واستدلوا على ذلك بما تقدم في الكلام على أنّ الأمر لا يَقْتضي التكرار. ومن جملة ذلك : أنّ صحة تقييد الأمر بالفور والتراخي من غير تكريرٍ ولا نقضٍ ، كصحةِ تقييده بالمرة والمراتِ من غيرهما[4] .

الأمرُ المعلَّق بشرط أو صفةٍ هل يقتضي التكرار

مثال المعلق بالشرط قوله تعالى : ﴿ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ ﴾[5] .

ومثال المعلق بالصفة قوله تعالى : ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾[6] .

والقائلون بأنّ الأمر المطلق يَقْتضي التكرارَ يقولون به ههنا . وهو أنّ المعلق بالشرط أو الصفة يقتضي تكرارَ المأمور به بتكرارهما ؛ لأنه أولى . أما الذين قالوا :

(1) سورة (الحجرات) الآية (6) .
(2) الإحكام لابن حزم (ج 1 ص 313، 318).
(3) الإبهاج في شرح المنهاج (ج 2 ص 58) وانظر فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 1 ص 387) .
(4) الإبهاج في شرح المنهاج (ج 2 ص 60) .
(5) سورة (المائدة) الآية (6) .
(6) سورة (المائدة) الآية (38) .

إن الأمر المطلق لا يفيد التكرارَ اختلفوا ، وهم في ذلك أربعة مذاهب :

المذهب الأول : أن الأمر المعلّق بالشرط أو الصفة لا يقتضي التكرار . وهو قول الحنفية وبعض الشافعية ، واختاره الآمديُّ وابن الحاجب[1] .

واحتجوا لذلك بأنّ مَنْ قال لامرأته : إذا دخلتِ الدارَ فأنت طالق ، فإنها لا تطلق بهذا اللفظ إلا مرةً وإن تكررَ منها الدخولُ ولا تطلق ، إلا واحدة وإنْ نوى أكثر من ذلك ؛ وهذا لأنّ المعلق بالشرط عند وجود الشرط كالمنجَّز . وهذه الصيغة لا تحتمل العددَ والتكرارَ عند التنجيز ، فكذلك عند التعليق بالشرط إذا وُجِدَ الشرط[2] .

واحتجوا أيضًا بأن مَنْ قال لِفَتَاهُ : إنْ دخلت السوق فاشْتَرِ كذا ، فإنّ المأمور به لا يتكررُ بتكررِ الشرط ، وهو دخولُ السوق ، وإلا كان كقوله : كلما دخلت السوقَ فَاشْتَرِ كذا[3] .

المذهب الثاني : أنّ الأمر المعلق بالشرط أو الصفة يقتضي التكرار ، وهو قول بعض المشايخ في المذهب الحنفي .. وقد استدلوا على ذلك بالعبادات التي أمر الشرعُ بها مقيدًا بوقت أو مالٍ نحو قوله تعالى : ﴿ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾[4] وبالعقوبات التي أمر الشرعُ بإقامتها مقيدًا بوصف نحو قوله : ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ﴾[5] فإن ذلك يتكرر بتكرر ما قُيِّدَ به[6] .

المذهب الثالث : أنّ الأمر المعلَّق بشرطٍ لا يقتضي التكرارَ ، دون المعلق بصفة فهو يقتضي التكرارَ . وهو ما صَحَّ عن القاضي أبي بكر الباقلاني ، وهو ما اختاره

---

(1) أصول السرخسي (ج 1 ص 21) والإبهاج (ج 2 ص 55) وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 1 ص 386) .

(2) أصول السرخسي (ج 1 ص 21، 22) .

(3) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 1 ص 386) .

(4) سورة (البقرة) الآية (43) .

(5) سورة (النور) الآية (2) .

(6) أصول السرخسي (ج 1 ص 21) .

ابن السبكي .

المذهب الرابع : أنه لا يقتضيه من جهة اللفظ ويَقْتضيه من جهة القياس ، وهو قول الإمام الرازي .. فهذان مقامان نعرض لهما بالبيان [1] .

المقام الأول : وهو أنه لا يقتضيه لفظًا فقد استدل عليه بوجوه نقتضب منها اثنين :

أحدهما : أن السيد إذا قال لفتاه : اشتر اللحمَ إنْ دخلتَ السوقَ فإنه لا يعقل منه التكرر . حتى لو اشتراه دفعةً واحدة لا يلزمه الشراء ثانيًا .

ثانيهما : لو قال لامرأته : إن دخلتِ الدارَ فأنت طالق فإنه لا يتكرر الطلاقُ بتكرر دخولها في الدار [2] .

المقام الثاني : في أنه يقتضيه من جهة القياس . والدليل عليه أن اللّه تعالى لو قال : إن كان زانيًا فارجمه ، فهذا يدل على أنه تعالى جعل الزنا علةً لوجوب الرجم . ومتى كان كذلك لزم تكررُ الحكمِ عند تكرر الصفة [3] .

(1) الإبهاج في شرح المنهاج (ج 2 ص 55) .
(2) المحصول (ج 1 ص 243) والإبهاج (ج 2 ص 56، 57) .
(3) المحصول (ج 1 ص 244) .

النَّهْيُ

لم يذكر كثيرٌ من المصنفين في علم الأُصول حَدَّ النهي ؛ لكونه معلومًا من حد الأمر ، فكلُّ ما قِيلَ في حَدّ الأمر من تعريفٍ ومختار ، فقد قيل مقابلُه في النهي [1] .

وقال صاحب مُسَلَّم الثُّبوت في حَدّه : إنه اقتضاءُ كفٍّ عن فعلٍ حتمًا استعلاءً . نحو : كُفَّ عن الزنا . فإنه اقتضاءٌ للكف عن الزنا الذي هو الفعل حتمًا . وحدودُ الغير تُعْلم بالمقايسة إلى الأمر بالمقابلة . فالنهي على منوالِ تعريف القاضي (الباقلاني) قولٌ يقتضي طاعةَ المنهي بالكفّ عن المنهي عنه ، وعلى منوالِ تعريفات الغير : قول القائل لغيره : لا تفعل ، استعلاء ، والقول لمن دونه لا تفعل . ويرد على ذلك مِثْلُ ما يَرِدُ هناك ويُدْفع بمثل ما دُفِعَ به ثمةَ [2] .

استعمال صيغة النهي

تُستعمل صيغةُ النهي لسبعة معانٍ :

المعنى الأول : التحريم وذلك كقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ﴾[3] وقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ ﴾[4] .

المعني الثاني : الكراهة : وذلك كقوله عليه الصلاة والسلام «لا يُمْسِكَنَّ أحدُكم ذكرَه بيمينه وهو يبُول» [5] .

المعنى الثالث : الدعاء . وذلك كقوله تعالى : ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [6] .

المعنى الرابع : الإرشاد . وذلك كقوله تعالى : ﴿ لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ ﴾[7] .

المعنى الخامس : التحقير . وذلك كقوله تعالى: ﴿ لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّنْهُمْ ﴾[8] .

---

(1) الإبهاج في شرح المنهاج (ج 2 ص 66) .
(2) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (جـ 1 ص 395) .
(3) سورة (الأنعام) الآية (151) .
(4) سورة (الأنعام) الآية (151) .
(5) رواه أبو داود عن قتادة (ج 1 ص 8) .
(6) سورة (آل عمران) الآية (8) .
(7) سورة (المائدة) الآية (101) .
(8) سورة (الحجر) الآية (88) .

المعنى السادس : بيان العاقبة . وذلك كقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ غَٰفِلًا عَمَّا يَعْمَلُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾[1] وقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴾[2] .

المعنى السابع : اليأس وذلك كقوله تعالى : ﴿ لَا تَعْتَذِرُوا۟ ٱلْيَوْمَ ﴾[3] .

وقد يجيء النهي لمعانٍ غير هذه المعاني السبعة ، وذلك كالتسوية والتهديد والالتماس[4] .

موجب صيغة النهي

هل صيغة النهي ظاهرةٌ في التحريم دون الكراهة ؟ أو هي ظاهرة في الكراهة دون التحريم ؟ أو هي مشترك لفظي بينهما ، أو غير ذلك ؟ .

الذي عليه المعتبرون من أهل الاجتهاد والأصول : أنّ النهي حقيقة في التحريم ؛ لقوله تعالى : ﴿ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ﴾[5] ووجه الاحتجاج أنه أمر بالانتهاء عن المنهيّ عنه ، والأمرُ للوجوب ، فكان الانتهاءُ عن المنهي عنه واجبًا . وذلك هو المراد من قولنا : إن النهي للتحريم[6] .

جاء في أصول السرخسي في هذا الصدد قولهُ : اعلمْ بأن موجب النهي شرعًا لزومُ الانتهاء عن مباشرة المنهي عنه ؛ لأنه ضدُّ الأمر . أما من حيث اللغة فصيغةُ الأمر لبيان أنّ المأمور به مما ينبغي أن يكون ، وصيغة النهي لبيان أنه مما ينبغي أن لا يكون .

وأما شرعًا فالأمرُ لطلبِ إيجادِ المأمور به على أبلغ الوجوه مع بقاء اختيار المخاطب في حقيقة الإيجاد . وذلك في وجوب الائتمار . والنهي لطلب مقتضى الامتناع عن الإيجاد على أبلغ الوجوه مع بقاء اختيار المخاطب فيه ، وذلك بوجوب الانتهاء .

فإذا تبيّنَ موجب النهي قلنا : مقتضى النهي قبحُ المنهيِّ عنه شرعًا ، كما أنّ

(1) سورة (إبراهيم) الآية (42) .
(2) سورة (آل عمران) الآية (169) .
(3) سورة (التحريم) الآية (7) .
(4) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 1 ص 395) والإبهاج (ج 2 ص 67) .
(5) سورة الحشر الآية (7)
(6) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 1 ص 396) والإبهاج في شرح المنهاج (ج 2 ص 67) .

مقتضى الأمر حُسْنُ المأمورِ به شرعًا[1] .

هل النهيُ عن الشيء يدل على فسادِه شرعًا ؟

اختلف العلماءُ في هذه المسألة على مذاهب :

المذهب الأول : أنّ النهيّ عن الشيء يُفيد الفسادَ مطلقًا . قال بذلك أكثر الشافعية . وقد نُقل عن إمام الحرمين أنه قولُ الجمهور من أصحاب الشافعي ، ومالك وأبي حنيفة وأهل الظاهر وطائفةٍ من المتكلمين[2] .

ووجه ذلك : أنّ علماء الأمصار في الأعصار لم يزالوا يستدلون على الفسادِ بالنهي مطلقًا عبادةً كانت أو معاملةً . فدلالةُ النهي على الفساد مجمعٌ عليه .

وقالوا أيضًا : إن حكمةَ الناهي تقتضي قُبْحَ المنهيِّ عنه .فإن الحكيم إنما يَنْهى عن الفحشاء فيكون القبحُ فيه لذاته . والقبيحُ في نظرِ الحكيم لا يترتب عليه الثمراتُ أصلاً ؛ فَلَزِمَ الفسادُ[3] .

المذهب الثاني : أن النهي عن الشيء لا يفيد الفسادَ . نُقِلَ هذا عن جمهور المتكلمين . ونقله الإمامُ الرازي عن أكثر الفقهاء . واحتجوا بأنه لو دل النهي على الفساد لَتَناقَضَ تصريحَ الصحة . وهذا باطل . فإنا نعلم قطعًا أنه لو قال الشارع : لا تُطَلِّقْ في الحيض ، وإنْ طلقتَ فإنَّ طلاقك يقع وتترتب أحكامه ، كان ذلك صحيحًا[4] .

المذهب الثالث : أنه يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات ، وهو مذهبُ أبي الحسين البصري واختاره الرازي .

---

(1) أصول السرخسي (ج 1 ص 78، 79).
(2) الإبهاج (ج 2 ص 68) والمحصول (ج 1 ص 344) وأصول السرخسي (ج 1 ص 80) .
(3) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 1 ص 396، 397) .
(4) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 1 ص 397) وانظر الإبهاج (ج 2 ص 69) والمحصول (ج 1 ص 344) .

والحجة في ذلك أن العبادات مأمورٌ بها فلا تكون مَنْهِيًّا عنها ؛ للتضادِّ بينهما .

وبيان ذلك : أن الشيء الواحد يمتنع أن يكون مأمورًا به مَنْهيا عنه كالصلاة المنهيّ عنها مثلًا . فإنها لو صَحَّت لَوَقَعَتْ مأمورًا بها أمرَ ندب ؛ لعموم الدلائل الطالبة للعبادات ، والأمرُ بها يقتضي طلبَ فعلها ، والنهيُ عنها يقتضي طلبَ تركها ، والجمعُ بينهما غيرُ ممكن[1] .

قال الرازي في المحصول في ذلك : المراد من كون العبادات فاسدةً ، أنه لا يحصل الإجزاءُ بها . أما العبادات ، فالدليل على أنَّ النهي فيها يدل على الفساد أنْ نقول : إنه بعد الإتيان بالفعل المنهيّ عنه لم يأت بما أُمِرَ به ، فبقي (ما أمر به) في العهدة .

وإنما قلنا إنه وجَب أنْ يبقى في العهدة ؛ لأنه تاركٌ للمأمور به ، وتارك المأمور به عاصٍ ، والعاصي يَستحق العقابَ[2] .

المذهب الرابع : أن النهي إنْ كان يختصُّ بالمنهيِّ عنه كالصلاة في السترة النجسة ، فإنّ ذلك يدل على فساد المنهيّ عنه . وإن كان لا يختصُّ بالمنهيِّ عنه كالصلاة في الدار المغصوبة والثوب الحرير والبيعِ وقت النداء ؛ فلا يدل على الفساد . وقد حُكِيَ ذلك عن بعض الشافعية وهو الظاهر من مذهب الحنفية[3] .

جاء في أصول السرخسي قولُه في هذا الصدد : البيع وقت النداء ، فإنه منهيٌّ عنه ؛ لما فيه من الاشتغال عن السَّعْيِ إلى الجمعة بغيره بعد ما تعيَّنَ لزومُ السَّعْي ، وذلك مجاورٌ للبيع ولا يتصل به وصفًا . والصلاة في الأرض المغصوبة منهيٌّ عنها لمعنى شغل ملك الغير بنفسه وذلك مجاورٌ لفعلِ الصلاة جمعًا ، غير متصل به وصفًا ، فعرفنا أنَّ قُبْحَه لمعنىً في غيره .

---

(1) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 2ص68، 69) والمحصول (ج 1 ص 344) .

(2) المحصول (ج 1 ص 344، 345) .

(3) الإبهاج في شرح المنهاج (ج 2 ص 69) وأصول السرخسي (ج 1 ص 81) وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 1 ص 403) .

وحكمُ هذا النوع أنه يكون صحيحًا مشروعًا بعد النهي ؛ من قِبَل أنّ القبح لما كان باعتبار فعل آخر- سوى الصلاة والبيع- لم يكن مؤثرًا في المشروع لا أصلًا ولا وصفًا .. ألا ترى أن الصائم إذا ترك الصلاة يكون فعلُ الصومِ منه عبادةً صحيحة هو مطيع فيه وإن كان عاصيًا في ترك الصلاة ؟! وهنا يكون مطيعًا في الصلاة وإن كان عاصيًا في شغل ملك الغير بنفسه[1] .

وجاء في فواتح الرَّحَموت في بيان ذلك قوله :

النهي في الحسيات كالغيبة والكفر وسائر العقائد الباطلة يدل باتفاق الأئمة الأربعة على الفساد : أي البطلان لذاته ، وعدم السببية للحكم : أي الثمرة ، لأنَّ الأصل هو الأصل . والقبح الذاتي هو أصلٌ في النهي . كما أنّ الحُسْنَ الذاتي أصلٌ في الأمر ، إلا لدليل صارفٍ عنه ، فإنه حينئذ لا يدل على الفساد لذاته بل لأجل الوصف أو المجاور ، كنهي قربان الحائض . قال الله تعالى : ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ﴾[2] وهذا يدل على أنّ التحريمَ للأذى ، لا لنفس القُرْبان فيصلح موجبًا للحكم والثمرة حتى يثبت نسبُ الولد المتكون من الوطء في المحيض .

وأما النهي في الشرعيات ، فعلى فساد الوصف . أي فيدل على فساد أمر خارج وصفًا كان أو مجاورًا .. وهل يدل فسادُ الوصف على فساد الأصل ؟ فعند الأكثر لا يدل ؛ ولهذا صَحّ طلاقُ الحائض . فإنَّ الطلاقَ في نفسه ليس قبيحًا وإنما القبح للمجاور ، وصَحّ ذَبْحُ ملك الغير ؛ فإنَّ الذبح بما هو إخراجٌ للدم المسفوح مع ذكر الله تعالى ليس فيه قبحٌ . وإنما القبح لأجلِ كونِه موجبًا لتلف مالِ الغير . وصَحّ الصلاة في الأرض المغصوبة . وصَحّ البيعُ عند النداء ؛ لأن البيع لا خُبْثَ فيه وإنما هو لِتَوَهُّمِ إخلال الجمعة المفروضة[3].

---

(1) أصول السرخسي (ج 1 ص 81) .

(2) سورة (البقرة) الآية (222).

(3) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 1 ص 403) .

هل النهيُ يُفيد التكرار

ثمة قولان في هذه المسألة :

القول الأول : أن النهي يفيد التكرار . وهو المشهور . وهو قول الأكثرين من أهل الأصول وأهل العربية[1] .

واحتجوا بأدلة- ساقها الرازي في المحصول- منها : أنَّ قوله : لا تضربْ ، يقتضي امتناعَ المكلف من إدخال ماهية الضرب في الوجود ، والامتناعُ من إدخال هذه الماهية في الوجود إنما يتحقق إذا امتنع من إدخال كل أفرادها في الوجودِ ؛ إذ لو أدخل فردًا من أفرادها في الوجود فحينئذ يكون قد أدخل تلك الماهية في الوجود . وذلك يُنَافي قولَنا : إنه امتنعَ من إدخال تلك الماهية في الوجود .

ومنها :أن قوله : لا تضربْ ، يُعَدُّ في عُرْف اللغة مناقضًا لقوله : اضربْ . وقولنا : اضربْ ، يفيد طلبَ الضرب مرةً واحدة . فلو كان قولنا : لا تَضْرِبْ ، يُفيد الانتهاء أيضًا مرة واحدة لما تناقضا ؛ لأن النفيَ والإثباتَ في وقتين لا يتناقضان . فلما كان مفهوم النهي مناقضًا لمفهومِ الأمر وَجَب أنْ يتناول النهيُ كلَّ الأوقات حتى تتحقق المنافاة[2] .

القول الثاني : أن النهي لا يفيد التكرار . وهذا القول اختاره الرازي واحتج بأن النهي قد يُرَاد منه التكرار كقوله : ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰٓ ﴾ [3] وقد يُرَاد منه المرة الواحدة ، كقول الطبيب للمريض الذي شرب الدواء : لا تشرب الماء ولا تأكل اللحم ، أي في هذه الساعة . فَوَجَب جَعْلُ النهي حقيقةً في القدر المشترك . فهو بذلك لا يقتضي التكرار [4] .

---

(1) الإبهاج في شرح المنهاج (ج 2 ص 67، 68) والمحصول للرازي (ج 1 ص 338) وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 1 ص 406) .

(2) المحصول (ج 1 ص 339) وانظر فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 1 ص 406) .

(3) سورة (الإسراء) الآية (32) .

(4) المحصول (ج 1 ص 338) والإبهاج (ج 2 ص 68) .

الباب الرابع

مقاصد الشريعة

المقاصد : جمع ، ومفرده : مَقْصِد ، ومعناه : مَطْلَب ، قصدت الشيء قصدًا : أي طلبته بعينه . والقصد : هو إتيان الشيء ، نقول : قصده ، وقصد له ، وقصد إليه : كله بمعنىً واحد[1] .

والمقاصد التي ينظر فيها قسمان : أحدهما : يرجع إلى قصد الشارع . وثانيهما : يرجع إلى قصد المكلَّف ..

والذي نُعْنَى به هنا هو المقصدُ الأول لنتناوله بالبحث والتفصيل ، وهو ما يرجع إلى قصد الشارع .

ومما نستهل به الحديثَ هنا هو أن الشرائع إنما وضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل معًا ، ومثل هذه الحقيقة كان موضعَ نزاعٍ عند أهل العلم ، فقد زعم الرازي أن أحكام الله ليست مُعَلَّلةً بعلَّةٍ البتة ، كما أن أفعاله كذلك . والمعتزلة اتَّفقت على أن أحكامه تعالى معلَّلةٌ برعاية مصالح العباد ، وهو اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين .

على أن المعتمد مما استبان لنا من استقراء الشريعة أنها وُضِعت لمصالح العباد ، وهو استقراء مستبين لا ينازع فيه الرازي أو غيره ، ويُستدل على ذلك من نصوص الكتاب الحكيم بقوله تعالى في بعثة الرسل : ﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ﴾[2] .

وقوله تعالى : ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾[3] .

---

(1) المصباح المنير (ج 2 ص 163) ومختار الصحاح ص (536) .
(2) سورة (النساء) الآية (165) . (3) سورة (الأنبياء) الآية (107) .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وقال في أصل الخلقة : ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾(1) وقوله تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾(2) وقوله تعالى : ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ (3) إلى غير ذلك من الآيات الدَّالةِ على أن الشريعة إنما جيءَ بها لإذهاب الأضرار والمفاسد عن العباد ولتحقيق المصالح لهم ؛ كيلا يضلُّوا أو يَشْقَوْا ، وكيلا تحيق بهم ظواهرُ الضيق والحرج»(4) .

قال ابن القيم الجوزية في أعلام الموقعين تحت ما سماه : «بناء الشريعة على مصالح العباد في المعاش والمعاد» ، قال : إن الشريعة مبناها وأساسُها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد ، وهي عدلٌ كلُّها ، ورحمة كلها ، ومصالح كلها ، وحكمة كلها . فكلُّ مسألة خرجت عن العدل إلى الجَوْر ، وعن الرحمة إلى ضدِّها ، وعن المصلحة إلى المفسدة ، وعن الحكمة إلى العَبَث .. فليست من الشريعة وإن أُدْخِلت فيها بالتأويل . فالشريعة عدلُ اللّه بين عباده ، ورحمتُه بين خلقه ، وظِلُّه في أرضه ، وحكمته الدالةُ عليه وعلى صدق رسوله ﷺ أتمَّ دلالةٍ وأصدقها . وهي نورُه الذي به أبصر المبصرون ، وهداه الذي به اهتدى المهتدون ، وشفاؤه التام الذي به دواءُ كلِّ عليل ، وطريقه المستقيم الذي مَنْ استقام عليه فقد استقام على سواء السبيل .

فهي قُرَّةُ العيون ، وحياة القلوب ، ولذة الأرواح ، فهي بها الحياةُ والغذاء والدواء والنور والشفاء والعصمة ، وكلُّ خيرٍ في الوجود فإنما هو مستفادٌ منها وحاصلٌ بها ، وكل نقص في الوجود فسببُه من إضاعتها . وهي العصمةُ للناس ، وقوامُ العالم ، وبها يُمْسِكُ اللّهُ السموات والأرض أن تزولا ، فإذا أراد اللّه سبحانه وتعالى خرابَ الدنيا ، وطَيَّ العالم ، رَفَعَ إليه ما بقي من رُسُومها ، فالشريعةُ التي بعث اللّهُ بها رسوله هي عمودُ العالم ، وقطبُ الفلاح ، والسعادة في الدنيا والآخرة(5) .

(1) سورة (هود) الآية (7) .
(2) سورة (الذاريات) الآية (56) .
(3) سورة (الملك) الآية (2) .
(4) الموافقات للشاطبي (ج 2 ص 8) .
(5) أعلام الموقعين (ج 3 ص 3) .

ولقد أفاض الشاطبي (رحمه اللّه) في كتابه «الموافقات» في شرحه لبيان قصد الشارع في وضع الشريعة ، ويقع تحت ذلك جملةٌ مسائل نعرض لها في هذا التفصيل :

المسألة الأولى :

تكاليف الشريعة حافظةٌ لمقاصدها في الخلق

لقد جيء بشريعة اللّه لتكون حافظةً لمقاصدها بين العباد ، ولا تعدو هذه المقاصدُ ثلاثة أقسام هي :

كونها ضرورية .

كونها حاجِيَّة .

كونها تحسينية[1] .

القسم الأول : الضرورية . ومعناها أنها لا بد منها لقيام المصالح الدينية والدنيوية ، بحيث إذا فُقِدت لم تَجْرِ مصالحُ الدنيا على استقامة ، بل على فسادٍ وتَهَارُجٍ[2] فوت حياة ، وفي الأُخرى فوت النجاة والنعيم والبَوْء بالخسران المستبين .

وتوجب الشريعةُ حفظَ هذه الضروريات ؛ بما يقيم أركانَها ويثبت قواعدها ، وذلك مراعاتها من جانب الوجود ، وذلك بفعل ما به قيامُها وثباتها ، وكذلك مراعاتها من جانب العدم بترك ما به تنعدم ، كالجنايات .

ومجموع الضروريات خمسة هي : حفظ الدين ، والنفس ، والنسل ، والمال ، والعقل، وقيل : إن هذه الضرورياتِ مراعاةٌ في كل مِلَّة[3] .

---

(1) الموافقات (ج 2 ص 8) .

(2) التهارُج : الخلط والفتنة ، هَرَجَ الناسُ يَهْرِجون : وقعوا في فتنة واختلاط وقتل . انظر القاموس المحيط (ج 1 ص 230) .

(3) الموافقات (ج 2 ص 8) .

القسم الثاني : الحاجيات . ومعناها أنها مفتقَرٌ إليها من حيث التوسعةُ ، ورفعُ الضِّيق الذي يُفْضي في الغالب إلى الحرج والمشقة ، فإذا لم تراعَ هذه الضروريات ، فلا جرم أنِ يدخل على المكلَّفين- على الجملة- الحرجُ والمشقة ، لكن ذلك لا يبلغَ مبلغ الفساد . وهيَ جارية في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات .

فجريانها في العبادات ، كالرُّخَص المخفِّفة ، فيما يتعلق بلحوق المشقة بالمرض والسفر .

وكذلك في العادات : كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات ، مما هو حلالٌ أكلًا ومشربًا وملبسًا ومسكنًا ومركبًا ، وما أشبه ذلك .

وكذلك في المعاملات : كالقِرَاض[1] ، والمساقاة ، والسَّلَم ، ونحو ذلك .

وكذلك في الجنايات ، كالقسامة ، وضرب الدية على العاقلة ، وتضمين الصنَّاع ، والحكم باللَّوْث ، وما أشبه ذلك .

القسم الثالث : التحسينيات . ومعناها الأخذُ بما يليق من محاسن العادات واجتناب كلِّ أنواع الدَّنَس التي تأنفها العقولُ الراجحةُ وتنفر منها الطبائعُ السليمة . ويجمع ذلك قسمُ مكارم الأخلاق .

وهذه جارية فيما جرت فيه الأُولَيَان ، ففي العبادات ، كإزالة النجاسة ، أو الطهارة كلها ، وكذلك ستر العورة ، وأخذ الزينة ، والتقرب بنوافل الخيرات من الصدقات والقربات ، وأشباه ذلك . وفي العادات ، كأداب الأكل والشرب ، ومجانبة المآكل النجسات والمشارب المستخبثات ، والإسراف والإقتار في المتناولات . وفي المعاملات ، كالمنع من بيع النجاسات ، وفضل الماء والكلأ ، وما أشبه ذلك . وفي الجنايات ، كمنع قتل الحر بالعبد- على الخلاف في ذلك- أو قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد[2] .

---

(1) القراض ، معناه : المضاربة ، وهي : تنمية العاملِ المالَ بالتجارة على جُزْءٍ من الربح يتفقان عليه .انظر أسهل المدارك شرح إرشاد السالك لأبي بكر الكشناوي (ج 2 ص 349) والمهذب للشيرازي (ج 2 ص 385) .

(2) الموافقات (ج 2 ص 11، 12) .

على أن كلَّ مرتبةٍ من هذه المراتب ينضم إليها ما هو كالتتمة أو التكملة ، مما لو فرضنا فَقْدَه فإن حكمتَها الأُصلية لا تختلُّ .

فالمرتبة الأولى (الضرورية) ينضم إليها ما يُتَمِّمها أو يكملها ، ومثال ذلك : التماثل في القصاص ، فإنه لا تدعو إليه ضرورةٌ ، ولا تظهر فيه شدة حاجةٍ ، ولكنه تكميلي . وكذلك النفقةُ ، والأجرة ، والقراض ، والمنع من النظر إلى الأجنبية ، وشرب قليل المسكر ، ومنع الربا ، وإظهار شعائر الدين كصلاة الجماعة في الفرائض والسنن وصلاة الجمعة .

وأما الثانية (الحاجية) ، فمثال ما يكملها : اعتبار الكُفْء في النكاح ، ومهر المثل في الصغيرة . فإن ذلك مما لا تدعو إليه حاجةٌ مثلُ الحاجة إلى أصل النكاح في الصغيرة ، وإذا قلنا : البيع من باب الحاجيات ، فإن الإشهادَ والرهن فيه من باب التكملة ، ومن جملة ذلك أيضًا الجمعُ بين الصلاتين في السفر الذي تُقْصَر فيه الصلاة ، إلى غير ذلك من الأمثال مما يكون مكملًا لمرتبة الحاجية .

وأما الثالثة (التحسينية) ، فمثال ما يكملها : آدابُ الأحداث ، ومندوبات الطهارة ، والإنفاق من طيبات المكاسب ، وما أشبه ذلك .

ومن الأمثلة في هذه المسألة أن الحاجيات كالتتمة للضروريات ، وكذلك التحسينيات كالتكملة للحاجيات ؛ وبذلك فإن الضروريات هي أصل المصالح[1] .

المسألة الثانية :

المقاصد الضرورية في الشريعة أصلٌ للحاجية والتحسينية

كلا المقصدين: الحاجي والتحسيني، مبنيّان على الضروري، فإنه بانعدام الضروري لا يبقى اعتبارٌ للحاجي والتحسيني، وعلى هذا فإن اختلالَ الضروري

(1) الموافقات (ج 2 ص 12،13) .

إطلاقًا يُفْضي إلى اختلال الأمرين (الحاجي والتحسيني)، ولا يلزم من اختلالهما أن يختل الضروريُّ إطلاقًا.

على أنه إذا اختل الحاجي أو التحسيني إطلاقًا ، فإنه قد يلزم منه اختلالُ الضروري من الوجوه ، فتلكم أحوال أربعة :

الأول : أن الضروري أصلٌ لما سواه من الحاجي والتكميلي .

وبيان ذلك أن مصالح الدين والدنيا مبنيةٌ على المحافظة على الأمور الخمسة التي ذكرناها سابقًا ، وبذلك فإن قيام هذا الوجود الدنيوي مبنيٌّ عليها حتى إذا انخرمت لم يَبْقَ للدنيا وجود مما هو بالمكلفين والتكليف ، وكذلك الأمور الأخروية لا قيامَ لها إلا بذلك ، فلو عُدِمَ الدينُ مثلًا فلسوف يُفْقَدُ الجزاءُ المرتجى ، ولو عُدِم المكلَّف لعُدِم مَنْ يتديَّن ، ولو عُدم العقلُ لارتفع التديُّن ، ولو عُدم النسلُ لم يكن ثمة بقاءٌ ، ولو عدم المال لم يَبْق ثمة عيشٌ .

وعلى هذا فإن الأمورَ الحاجية إنما تتردد على الضروريات فتُكَمِّلها ، بحيث ترتفع بفعلها واكتسابها المشقاتُ ، وتميل بالمكلفين إلى التوسط والاعتدال في الأمور وفي مجانبة للإفراط والتفريط .

وهكذا الحكم في التحسيني ؛ لأنها تكمل ما هو حاجي أو ضروري ، فإذا كملت ما هو ضروري فهو ظاهر لما بيناه ، وإذا كملت ما هو حاجي ، فالحاجي مُكَمِّلٌ للضروري ، والمكملُ للمكملِ مكملٌ[1] .

الثاني : أن اختلال الضروري يلزم منه اختلالُ الباقيَيْنْ إطلاقًا .

وبيان ذلك أنه إذا ثبت أن الضروري هو الأصلُ المقصود، وأن ما سواه مبنيٌّ عليه كوصف من أوصافه، أو فرع من فروعه، فإنه يلزم من اختلاله اختلالُ الباقيَيْنْ؛ لأن الأصلَ لو اختل فقد اختل الفرعُ من باب أولى ، فلو فرضنا- مثلا- ارتفاعَ أصل البيع من الشريعة فإنه لا يمكن اعتبارُ الجهالة والغرر، وكذلك لو ارتفع أصلُ

---

(1) الموافقات (ج 2 ص 16- 18) .

القصاص لم يمكن اعتبارُ المماثلة فيه؛ فإن ذلك من أوصاف القصاص، ولا يثبت الوصفُ مع انتفاء الموصوف.

إلى غير ذلك من الأمثلة التي يظهر منها لزومُ اختلال الحاجيات والتحسينيات إذا اختلت الضروريات[1] .

الثالث : أنه لا يلزم من اختلال الحاجي والتحسيني اختلالُ الضروري .

وهذا لا يخفى ، وبيانه أن الضروري مع غيره كالموصوف مع أوصافه ، أي أنه لا يرتفع بارتفاع بعض أوصافه ، وكذلك هنا . ومثال ذلك : الصلاة إذا بطل منها الذكر أو القراءة أو التكبير أو غير ذلك مما يُعَدُّ من أوصافها ، فإن ذلك لا يبطل الصلاة ، وكذلك إذا ارتفع اعتبارُ الجهالة والغرر لا يَبْطُل أصلُ البيع ، وكذلك إذا ارتفع اعتبارُ المماثلة في القصاص لا يبطل أصلُ القصاص ، إلى غير ذلك من الأمثال لا يلزم من بطلان الصفة فيها بطلانُ الموصوف ، فيثبت بذلك أن الضروري مع غيره كالموصوف مع أوصافه .

على أنه يُستثنى من هذه القاعدة ما لو كانت الصفةُ ذاتيةً بحيث تصبح جزءا من ماهية الموصوف ، فهي إذ ذاك ركنٌ من أركان الماهية وقاعدة من ذلك الأصل ، ولا يخفى أن الأصل ينخرم بانخرام قاعدة من قواعده . ذلك كالركوع والسجود ونحوهما في الصلاة ، فإن الصلاة تنخرم من أصلها إذا ما عُدِم شيءٌ منها ، ومثل هذا الوصف ليس من التحسينيات ولا من الحاجيات ولا من الضروريات . وإنما هو ذاتي في الموصوف وركنٌ من الأركان التي يقوم عليها هذا الأصل[2] .

المسألة الثالثة

المصالح الدنيوية من حيث وجودها وشرعيتها

في الموافقات ما خلاصتُه أن المصالح المثبوتة في هذه الدار يُنْظر فيها من

(1) الموافقات (ج 2 ص 18) .
(2) الموافقات (ج 2 ص 20، 21) .

جهتين ؛ الجهة الأولى : مواقع الوجود .

وبيان ذلك أن المصالح الدنيوية من حيث هي موجودة- لا يتخلص[1] كونها مصالح محضة ، ويراد بالمصالح : ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه ونيله ما تقتضيه نوازعُه النفسيةُ والعقلية حتى يكون مُنَعَّمًا إطلاقًا . وذلك في الواقع غيرُ كائن ؛ لأن تلك المصالح مشوبةٌ بتكاليفَ ومشاق ، قلّت أو كثرت ، تقترن بها أو تسبقها أو تلحقها ، وذلك . كالأكل والشرب واللبس والسكنى والركوب والنكاح وغير ذلك ، فإن هذه الأمور لا يمكن تحصيلها إلا بكدٍّ وتعب .

وكذلك المفاسد الدنيوية ليست بمفاسدَ محضةٍ من حيث مواقع الوجود ، فإنه ما من مفسدة تجري في العادة إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يتبعها من اللذات كثير ، والأصل في ذلك ، أن هذه الدار مبنيةٌ على الامتزاج بين الطرفين (المصالح والمفاسد) ، والذي يَرُوم أن يستخلص جهةً واحدة دون الأخرى لا يستطيع ، وهذه حقيقةٌ يمكن التثبتُ من صحتها بالتجربة التامة ، والأصل في ذلك النصوص الدالة على وضع المصالح والمفاسد الدنيوية على الابتلاء والتمحيص ، وجملة ذلك قوله تعالى : ﴿ وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً ﴾[2] وقوله تعالى : ﴿ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾[3] وغير ذلك من النصوص في هذه المعنى .

وقد جاء في الحديث عن النبي ﷺ «حُفَّتِ الجنةُ بالمكاره ، وحُفَّت النار بالشهوات»[4] وبذلك لم يخلص في الدنيا لأحد جهةٌ خالية من الأخلاط بالجهة الأخرى .

إذا ثبت ذلك فينبغي القولُ : إن المصالح والمفاسد الدنيوية إنما تعتبر على مقتضى الغالبِ منهما ، فإذا كان الغالبُ جهةَ المصلحة فهي المصلحةُ المفهومة

(1) يتخلص : من الخُلوص ، خلّص الماء من الكدر : صفا ، وخلّصته : مَيَّزْتُه من غيره ، وخلاصة الشيء : ما صفا منه . انظر المصباح المنير (ج 1 ص 190) .

(2) سورة (الأنبياء) الآية (35) .

(3) سورة (الملك) الآية (2) .

(4) الحديث رواه مسلم في صحيحه برقم (2823) في كتاب «الجنة وصفة نعيمها وأهلها» . والترمذي في سننه برقم (2559)، وأحمد برقم (7477)، (8721)، والدارمي برقم (2843).

عرفًا ، وإذا غلبت الجهة الأخرى فهي المفسدة المفهومة عرفًا ؛ ولذلك فإن الفعل الذي تقترن فيه المصلحةُ بالمفسدة منسوبًا إلى الجهة الراجحة منهما ، كان الحكم مُعَوَّلًا عليها ، فإن رجحت المصلحة في الفعل ، قيل : إنه (الفعل) مصلحة . أما إن غلبت جهة المفسدة فيه ، قيل : إنه مفسدة ، ووجب اجتنابه .

ذلك هو وجه النظر في المصلحة الدنيوية والمفسدة الدنيوية من حيث مواقع الوجود في الأعمال العادية[1] .

الجهة الثانية : وهي من حيث تعلُّقُ الخطاب الشرعي بالمصالح .

وبيان ذلك أن المصلحة إذا كانت هي الغالبةَ عند مقابلتها بالمفسدة كانت هي المقصودةَ شرعًا ، ومن أجْلِ تحصيلها وقع الطلبُ على العباد ، فإن تبعها مفسدةٌ أو مشقة ، فليست هي المقصودةَ في شرعية ذلك الفعل وطلبه .

وكذلك المفسدة ، إذا كانت هي الغالبةَ بالنظر إلى المصلحة فرفعها هو المقصود ، شرعا ولأجله وقع النهي . وإن تبع المفسدة مصلحةٌ أو لذةٌ فليست هي المقصودة بالنهي عن ذلك الفعل ، بل المقصود ما كان غالبًا في المحل .

وخلاصة ذلك أن المصالح المعتبرة شرعًا ، أو المفاسد المعتبرة شرعًا هي خالصةٌ وليست مشوبةً بشيء من المفاسد ، لا قليلًا ولا كثيرًا . وإن تُوهِّم أنها مشوبة ، فليست في الحقيقة الشرعية كذلك ؛ لأن المصلحة المغلوبة أو المفسدة المغلوبة إنما يراد بها ما يجري في العادة ، أي أنه ينظر في المصالح إلى الجهة الغالبة فقط وإلغاء ما يجيء مقابلها فلا يلتفت إليه وكأنه عَدَمٌ[2] .

المسألة الرابعة

عصمة الشريعة وصاحبها

شريعة الإسلام معصومة ، مثلما أن صاحبها نبي الله ﷺ معصوم ، وكذلك فإن أمة الإسلام معصومةٌ فيما اجتمعت عليه .

(1) الموافقات (ج 2 ص 25، 26) . (2) الموافقات (ج 2 ص 26، 27) .

ويستدل على ذلك من وجهين :

الوجه الأول : الأدلة الدالة على هذه الحقيقة تصريحًا وتلويحًا .

وذلك كقوله تعالى : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ [1] وقوله تعالى : ﴿ كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾[2] وقوله تعالى : ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ ﴾ [3] فأخبر بذلك أنه يحفظ آياته ويحكمها حتى لا يخالطها غيرُها ، ولا يداخلها التغييرُ ولا التبديل .

وكذلك السنة المطهرة فإنها مُبَيِّنةٌ للكتاب الحكيم ودائرةٌ حوله ، فهي منه من حيث معانيها ، وترجع إليه أيضًا . فكل واحد من الكتاب والسنة يعضد الآخر ويشده شدًّا ، فيكون الاثنان أصْلا ثابتًا قويمًا تنبني عليه الشريعة ، ويَنْبُوعًا ، مستفيضًا يَنْهل منه التشريعُ كله ، قال عز من قائل : ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ﴾[4] .

سئل القاضي أبو إسحق إسماعيل من إسحق فقيل له : لِمَ جاز التبديلُ على أهل التوراة ولم يَجُزْ على أهل القرآن ؟ فقال القاضي (رحمه اللّه) : قال اللّه عز وجل في أهل التوراة : ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُوا۟ عَلَيْهِ شُهَدَآءَ ﴾[5] فقد وكَّل الحفظَ إليهم فجاز التبديلُ عليهم .

وقال اللّه تعالى في شأن القرآن الحكيم : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ فلم يجز التبديلُ عليهم لرَعْي القرآن الحكيم بكلاءة اللّه وحِفْظِه[6].

الوجه الثاني : الاعتبار الوجودي الواقع من زمن رسول اللّه ﷺ حتى الآن .

وذلك أن اللّه جلّت قدرتُه قيَّض أسبابًا ودواعيَ شتَّى لصَوْن شريعته والذبِّ

---

(1) سورة (الحجر) الآية (9) .

(2) سورة (هود) الآية (1) .

(3) سورة (الحج) الآية (52) .

(4) سورة (المائدة) الآية (3) .

(5) سورة (المائدة) الآية (44) .

(6) الموافقات (ج 2 ص 58، 59) .

عنها بحسب الجملة والتفصيل .

وبيان ذلك ، أن القرآن الكريم قد قيّض الله له حَفَظةً بحيث لو زِيد عليه حرفٌ واحدٌ لأخرجه الأطفال الأصاغر ، فضلًا عن القُرّاء الأكابر ، وهكذا جرى الأمر في السنة الشريفة فقيّض الله لكل عِلْمٍ رجالًا يكون حِفْظُه على أيديهم ، ومن جملة ذلك علماء جهابذة في علوم اللغة ليقفوا على معاني القرآن وليدركوا مقاصده في مسائل الدين والدنيا .

وقيّض الله رجالًا يبحثون عن الصحيح من حديث رسول الله ﷺ ، وعن أهل الثقة العدالة ممن ينقلون الأخبار ، حتى مَيَّزوا بين الصحيح والسقيم حتى استقر الثابت المعمول به من أحاديث رسول الله ﷺ .

وقيّض الله أناسًا يميزون السنة من البدعة ، وذلك بطول النظر ودقة التمحيص ، فردُّوا على أهل البدع والأهواء فحُصْحِصَ الحقُّ وانكشف الزَّيْفُ والهوى .

وقيّض الله أناسًا يدافعون عن دينه ويَدْفَعُون الشُّبَه بصدق البراهين ، فنظروا إلى ملكوت السموات والأرض ، وأذهبوا عن أنفسهم ما يشغلهم عن ذلك ليلًا ونهارًا ونذروا أنفسهم لاستيعاب المعارف السليمة ، أولئك هم الناظرون إلى عجائب صنع الله في السموات والأرض وهم العارفون من خلقه ، وأولئك هم جند الإسلام وحماة الدين ، إلى غير ذلك من أصناف العلوم في اللغة والشريعة والكون[1] .

* * *

(3) الموافقات (ج 2 ص 58- 61) .



الباب الخامس

التعارض والترجيح

التعارض- في اللغة- يعني التساوي ، يقال عارضته : أي فعلت مثلَ فِعْله . وعارضت الشيء : قابَلْته به ، وعارض فلانًا : باراه وأتى بمثل ما أتى به ، وعارضه في الشعر .

وفي السير : أتى بمثل صنيعه . وعارض الكتاب بالكتاب : قابله به[1] .

وفي الشرع : استواء الأمَارتين . وحدَّه الزركشي بأنه : تقابُلُ الدليلين على سبيل الممانعة[2] .

أما الترجيح ، فهو في اللغة يعني : المَيْل ، يقال : رَجَح الميزانُ يَرْجَح رُجُوحًا ورجحانًا : أي مال . وترجَّحت به الأُرْجُوحة : أي مالت [3] .

وفي الشرع : اقترن الأَمارة بما تَقْوى به على معارضها[4] .

وحدَّه الرازي في المحصول بقوله : الترجيح : تقوية أحد الطريقين على الآخر ؛ ليُعْلَم الأقوى فيُعْمل به ويُطْرح الآخر . وإنما قلنا : (طريقين) لأنه لا يصح الترجيحُ بين أمرين . إلا بعد تكامُل كونِهما طريقين ، لو انفرد كلٌّ واحد منهما فإنه لا يصح ترجيحُ الطريق على ما ليس بطريق[5] .

وحدَّه السرخسي بقوله : هو عبارةٌ عن زيادة تكون وصفًا لا أصلًا . فإن النبي (عليه الصلاة والسلام) قال للوازن : «زِنْ وأرْجح ؛ فإنا معشرَ الأنبياء هكذا نَزِن»[6] ولهذا لا يثبت حكمُ الهبة في مقدار الرجحان ؛ لأنه زيادةٌ تقوم وصفًا لا مقصودًا

(1) مختار الصحاح ص (425) والمصباح المنير (ج 2 ص 53) والمعجم الوسيط (ج 2 ص 593) .

(2) إرشاد الفحول ص (273) . (3) القاموس المحيط (ج 1 ص 229) .

(4) حاشية التفتازاني (ج 2 ص 309) . (5) المحصول (ج 2 ص 444) .

(6) الحديث رواه أبو داود في كتاب البيوع برقم (3336) عن سويد بن قيس مرفوعًا بلفظ «زِنْ وأرجِحْ». ورواه الترمذي في سننه برقم (1305)، والنسائي برقم (4592)، وابن ماجة برقم (2220)، وأحمد في مسنده=

بسببه ، بخلاف زيادة الدرهم على العشرة ،فإنه يَثْبت فيه حكمُ الهبة حتى لو لم يكن متميزًا ، كان الحكمُ فيه كالحكم في هبة المشاع ؛ لأنه مما تقوم به المماثلةُ فإنه يكون مقصودًا بالوزن ، فلا بد من أن يجعل مقصودًا في التمليك بسببه وليس ذلك إلا الهبة ، فإن قضاء العشرة يكون بمثلها عشرة ، فيتبين أن بالرجحان لا ينعدم أصلُ المماثلة ؛ لأنه زيادةُ وصفٍ بمنزلة زيادة وصف الجَوْدة ، وما يكون مقصودًا بالوزن تنعدم به المماثلة ، ولا يكون ذلك من الرجحان في شيء[1] .

وحدّه الآمدي بقوله : إنه عبارة عن اقتران أحد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما ، بما يُوجِب العملَ به وإهمال الآخر .

وقوله : «اقتران أحد الصالحين» احترازٌ بما ليس بصالحين للدلالة ، أو أحدهما صالح والآخر ليس بصالح ، فإن الترجيح إنما يكون مع تحقق التعارض ، ولا تعارض مع عدم الصلاحية للأمرين أو أحدهما . وقوله : «مع تعارضهما» احترازٌ عن الصالحين اللذين لا تعارض بينهما ، فإن الترجيحَ إنما يُطْلب عند التعارض لا مع عدمه . وهو عام للمتعارضين مع التوافق في الاقتضاء ، كالعِلَل المتعارضة في أصل القياس، وهو أيضًا عام للمتعارضين مع التنافي في الاقتضاء ، كالأدلة المتعارضة في الصور المختلف فيها نفيًا وإثباتًا .

وقوله: «بما يوجب العملَ بإحدهما وإهمال الآخر» احترازٌ عما اختص به أحدُ الدليلين عن الآخر من الصفات الذاتية أو العرضية، ولا مدخلَ له في التقوية والترجيح[2].

إذا تبين ذلك فإن الترجيحَ لا يكون فيما ليس فيه دلالةٌ على الحكم أصلًا ، ولا فيما دلالته دلالة قطعية ؛ لما سيأتي أنه لا تعارض بين قطعيَّيْن ، ولا بين قطعي وظني ، فتعين بذلك أن يكون الترجيحُ لأمارة على أخرى ، ولا يحصل تحكمًا محضًا بل لا بد من اقترانِ أمرٍ بما به تقوى على معارضها ، وإذا حصل الترجيحُ

=برقم (18619)، والدارمي برقم (2585)، جميعًا بلفظ أبي داود ، وفيه قصة، وليس فيه « فإنا معاشر الأنبياء هكذا نزن».

(1) أصول السرخسي (ج 2 ص 250) .

(2) الإحكام للآمدي (ج 3 ص 256، 257) .

وجب العمل بها . وهو تقويم أقوى الأمارتين[1] .

قال الزركشي في بيان هذا المعنى : اعلم أن الله لم يَنْصِب على جميع الأحكام الشرعية أدلة قاطعة ، بل جعلها ظنيةً قصدًا للتوسيع على المكلفين ؛ لئلا ينحصروا في مذهب واحد لقيام الدليل القاطع عليه . وإذا ثبت أن المعتبَر في الأحكام الشرعيةِ الأدلةُ الظنيةُ فقد تتعارض في الظاهر بحسب جلائها وخفائها ، فوجب الترجيح بينهما والعملُ بالأقوى ، والدليلُ على تعيين الأقوى : أنه إذا تعارض دليلان أو أمارتان ، فإما أن يُعْمَلا جميعًا ، أو يُعْمَل بالمرجوح أو الراجح ، وهذا (الراجح) يتعين[2] .

قال الرازي : إنه لو لم يُعْمَل بالراجح ، لزم العملُ بالمرجوح ، وترجيحُ المرجوح على الراجح ممتنعٌ في بداهة العقول[3] .

إذا ثبت ذلك فإنَّ العمل بالدليل الراجح واجبٌ وهو قول الأكثرين من أهل العلم .

واستدلوا على ذلك بما نقل من إجماع الصحابة في الوقائع المختلفة على وجوب تقديم الراجح من الظَّنَّيْنِ ، وذلك كتقديمهم خبر عائشة (رضي الله عنها) في التقاء الختانين على خبر أبي هريرة «إنما الماء من الماء» . وكذلك ما روت عن النبي ﷺ أنه «كان يصبح جُنُبًا وهو صائم»[4] على ما رواه أبو هريرة من قوله (عليه السلام): «من أصبح جنبًا ، فلا صوم عليه»[5] وذلك لكون عائشة (رضي الله عنها) أعرفُ بحال النبي ﷺ .

وكان السلف لا يعدلون إلى الآراء والأقيسة إلا بعد البحث عن النصوص واليأس منها ، ومن دقق في أحوالهم ونظر في اجتهاداتهم عَلِمَ بغير شكٍّ أنهم كانوا يعتبرون العملَ بالراجح من الظَّنَّيْنِ دون أضعفهما ويدل على ذلك أيضًا تقريرُ النبي

---

(1) إرشاد الفحول ص (273) .

(2) إرشاد الفحول ص (273) .

(3) المحصول (ج 2 ص 444) .

(4) الحديث رواه البخاري في صحيحه برقم (1932)، ومسلم (1109)، وأبو داود (2388) .

(5) رواه ابن ماجة في سننه (1702) بإسناده عن أبي هريرة (رضي الله عنه) قال : لا، وربِّ الكعبة ، ما أنا قلت : من أصبح وهو جنب فليفطر، محمدٌ ﷺ قاله» . ورواه أحمد في مسنده برقم (7341) عن أبي هريرة أيضًا قال: لا، وربِّ هذا البيت، ما أنا قلت: «من أصبح جنبًا فلا يصوم، محمدٌ وربِّ البيت قاله...» .

ﷺ لمعاذ عندما بعثه إلى اليمن ، على ترتيب الأدلة وتقديم بعضها على بعض[1] .

واحتج المنكرون بالنص والمعقول :

أما النص ، فقوله تعالى : ﴿ فَٱعْتَبِرُوا۟ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ ﴾[2] فقد أمر بالاعتبار مطلقًا من غير تفصيل ، وبعبارة أخرى فإن هذا النص يقتضي إلغاء زيادة الظن .

وأجيب عن ذلك : بأن هذه الآية غايتُها الأمر بالنظر والاعتبار ، وليس فيها ما ينافي القولَ بوجوب العمل بالترجيح ، فإن إيجاب أحد الأمرين لا ينافي إيجاب غيره .

وأما المعقول ، فهو أن الأمارات الظنيةَ المتعارضة لا تزيد على البينات المتعارضة ، والترجيح غيرُ معتبر في البينات ، حتى إنه لا تُقدَّم شهادةُ الأربعة على شهادة الاثنين ، أي أنهم اعترضوا بشهادة أربعة مع شهادة اثنين ؛ فإن الظن الحاصل بالأربعة أقوى من الحاصل باثنين ، فكان ينبغي أن تُقدَّم شهادةُ الأربعة لا شهادة الاثنين[3] .

وأجيب عن ذلك : بأنا لا نسلم امتناعَ الترجيح في باب الشهادة ، بل يُقدَّم قولُ الأربعة على قول الاثنين[4] .

شروط الترجيح

للترجيح شروط هي :

الشرط الأول : التساوي في الثبوت . فإن لم يكونا متساويَيْن من حيث الثبوت ، فلا مجال إذن للترجيح بينهما ؛ لعدم التعارض ، ولذلك فإنه لا تعارض بين الكتاب وخبر الواحد إلا من حيث الدلالة فهي فيهما ظنية ، أما من حيث الثبوتُ غيرُ متساويين ، فالكتاب من هذا المعنى قطعيٌّ وخبر الواحد ظني ، ولا

---

(1) الإحكام للآمدي (ج 3 ص 257) وحاشية التفتازاني (ج 2 ص 309، 310) .

(2) سورة (الحشر) الآية (2).

(3) الإحكام للآمدي (ج 2 ص 257) والمحصول (ج 2 ص 444، 445) وحاشية التفتازاني .

(4) مختصر المنتهى (ج 2 ص 301) وشرح تنقيح الفصول ص (420) .

يخفى أنه لا تعارض بين القطعي والظني ؛ لأن الظني ينتفي بالقطعي .

الشرط الثاني : التساوي في القوة . فإن لم يكونا متساويين من حيث القوةُ ، فإنه لا مجالَ للترجيح لانعدام التعارض ، ولذلك فإنه لا تعارض بين المتواتر والآحاد ، بل يُقدَّم المتواترُ على الآحاد بغير خلاف ، فلا تعارُضَ إذن ولا ترجيح .

الشرط الثالث : اتفاق الدليلين في الحكم مع اتحاد الوقت والمحل والجهة . فلا تعارض بين النهي عن البيع– مثلًا– وقت النداء ، مع الإذن به في غير هذا الوقت .

الشرط الرابع : أن لا يمكن الجمعُ بين المتعارضين بوجه مقبول . فإن أمكن ذلك فقد تعينَّ أن يُصارَ إليه ، ولا يجوز المصيرُ إلى التراجيح[1].

قال الرازي في هذا المعنى : إذا تعارض الدليلان فالعملُ بكل واحد منهما من وجه دون وجه ، أولى من العمل بأحدهما دون الثاني[2] .

وفي تعارض الظاهرين من الكتاب والسنة عدةُ مذاهب :

الأول : تقديم الكتاب على السنة ؛ وذلك لخبر معاذ .

الثاني : تقديمُ السنة على الكتاب ؛ لأنها مُفَسِّرة ومبينة له .

الثالث : التعارض ، وصحَّحه إمام الحرمين واحتج عليه بالاتفاق ، وأبطل الثاني بأنه ليس الخلافُ في السنة المفسرة للكتاب بل المعارضة له[3].

أقسام التعارض والترجيح

أقسام التعارض والترجيح عشرة ؛ لأن الأدلة أربعة هي : الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس .

فيقع التعارض بين الكتاب والكتاب ، وبين الكتاب والسنة ، وبين الكتاب والإجماع ، وبين الكتاب والقياس . فهذه أربعة ، ويقع أيضًا بين السنة والسنة ،

---

(1) إرشاد الفحول ص (273، 276) وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج 2 ص 310) . والمحصول (ج 2 ص 449) .

(2) المحصول (ج 2 ص 449) . (3) إرشاد الفحول ص (273) .

وبين السنة والإجماع ، وبين السنة والقياس . فهذه ثلاثة ، ويقع أيضًا بين الإجماع والإجماع ، وبين الإجماع والقياس ، وبين القياس والقياس . فهذه ثلاثة . فيكون الجميع عشرة[1] .

وقد تبين مما سبق أن أكثر العلماء قد اتفقوا على جواز التمسك بالترجيح خلافًا لبعض العلماء ؛ إذ أنكروه وقالوا : عند التعارض يلزم التخييرُ والتوقف .

واحتج المجوِّزون- وهم أكثر العلماء- بجملة أدلة هي :

أولها : إجماع الصحابة على العمل بالترجيح .

وثانيها : أن الظَّنَّيْنِ إذا تعارضا ثم ترجح أحدُهما على الآخر كان العملُ بالراجح متعينًا عرفًا ، فيجب شرعًا .

وثالثها : أنه لو لم يُعْمَل بالراجح لزم العملُ بالمرجوح . وترجيحُ المرجوح على الراجح ممتنعٌ بداهة[2] .

ما يقع فيه الترجيح

ما يقع فيه الترجيح هي الطرق التي تفضي إلى المطلوبات ، وهي تنقسم إلى قطعي وظني :

أما القطعي فلا ترجيح فيه ؛ لأن الترجيح لا بد وأن يكون موجبًا لتقوية أحد الطريقين المتعارضين على الآخر ، ومن المعلوم أن المقطوعَ به غيرُ قابل للزيادة والنقصان فلا يُطلْب فيه الترجيح ، ولأن الترجيح إنما يكون بين متعارضين ، وذلك غير متصور في القطعي ؛ لأنه إما أن يعارضه قطعيٌّ أو ظني ، والأول مُحَالٌ ؛ لأنه يلزم منه إما العمل بهما ، وهو جمعٌ بين النقيضين في الإثبات ، أو امتناع العمل بهما ، وهو جمع بين النقيضين في النفي . أو العمل بأحدهما دون الآخر ، ولا أولوية مع التساوي .

---

(1) إرشاد الفحول ص (273) .

(2) إرشاد الفحول ص (274) .

والثاني- وهو أن يعارضه ظني- : محال ؛ وذلك لامتناع ترجيح الظن على القطعي .

وجملة ذلك أنه لا يمكن التعارضُ بين دليلين قطعيين اتفاقًا ، وإن كانا عقليين أو نقليين[1] .

قال التفتازاني في جملة ذلك : الدليلان إما قطعيان ، أو أحدهما قطعي والآخر ظني ، أو هما ظنيان . ولا تعارُضَ في قطعيين [illegible] ثبت مقتضاها وهما نقيضان ، ولا بين قطعي وظني ؛ لأن الظن ينتفي بالقطع بالنقيض ، وأما الظنيان فيتعارضان وحينئذ يُحتاج إلى الترجيح ، والترجيح إما بين منقولين كنصَّيْنْ ، أو معقولين كقياسين ، أو منقول ومعقول كنص وقياس[2] .

أنواع الترجيح

الترجيح في جملته ثلاثة أقسام هي : الترجيح بين المنقولين كنصين ، والترجيح بين معقولين كقياسين ، والترجيح بين منقول ومعقول كنص وقياس . وذلكم التفصيل :

القسم الأول : الترجيح بين المنقولين . وهو أربعة أصناف :

الصنف الأول : الترجيح بحسب السَّنَد ، وهو طريق الثبوت .

والترجيح يكون في الراوي ، وفي الرِّواية ، وفي المروي ، وفي المروي عنه .

أما الراوي ، ففيه أربعة فصول :

الفصل الأول : ترجيح السند بحسب الراوي نفسه . وفيه وجوه :

الوجه الأول : كثرة الرُّوَاة ، وذلك بأن تكون رواةُ أحدهما أكثرَ عددًا من رواة الآخر ، فما روايته أكثرُ يكون مُقدَّمًا ؛ لقوة الظن ؛ لأن العدد الأكثر أبعدُ من الخطأ من العدد الأقل ، وإذا كان كلٌّ واحد يفيد ظنًّا فإنه إذا انضم إلى غيره قوي

---

(1) الإحكام للآمدي (ج 3 ص 258) وإرشاد الفحول ص (274) وحاشية التفتازاني (ج 2 ص 310) والمحصول (ج 2 ص 445) .

(2) حاشية التفتازاني (ج 2 ص 310) .

حتى ينتهي إلى التواتر المفيد لليقين .

الوجه الثاني : أن يكون أحدُ الراويَيْنْ راجحًا على الآخر في وصف يَغْلِب معه ظنُّ الصدق ، وذلك كالثقة والفطنة والوَرَع والعلم والضبط .

الوجه الثالث : أن يكون أحدُهما أكثرَ شهرةً بشيء من هذه الصفات الخمس وإن لم يُعْلَم رجحانُه فيها ، فإن كونه أشهرَ يكون في الغالب لرجحانه .

الوجه الرابع : أن يكون أحدُهما يَعْتمد في الرواية على حفظه للحديث لا على نسخه ، وعلى تذكُّره سماعَه من الشيخ لا على خطِّ نفسه ؛ فإن الاشتباه في النسخ والخط محتملٌ دون الحفظ والتذكر .

الوجه الخامس : أن يكون أحدُهما قد عُلِم أنه يعمل برواية نفسه ، والآخر لم يَعْمل ، أو لم يُعْلَم أنه عَمِل .

الوجه السادس : أن يكون أحدُهما مباشرًا لما رواه دون الآخر ، وذلك كرواية أبي رافع «أن النبي ﷺ نكح ميمونةً وهو حلالٌ»[1] فإنه يُرَجَّح على رواية ابن عباس «أنه نكح ميمونةً وهو حرام»[2]؛ وذلك لأن أبا رافع كان هو السفيرَ بينهما فكان أعرفَ بالحال.

الوجه السابع : أن يكون عند سماعه أقربَ إلى الرسول ﷺ ، وذلك كتقديم رواية ابن عمر «أن النبي ﷺ أفرد التلبية» على رواية من روى أنه ثنّى ؛ لأنه روي أنه كان تحت ناقته حين لبَّى ، فالظاهر أنه أعْرَف .

الوجه الثامن : أن يكون من أكابر الصحابة فتُقدَّم روايتُه على أصاغرهم ؛ لأنه أقربُ إلى الرسول ﷺ غالبًا فيكون أعرفَ بحاله ، ولأنه أشدُّ تصوُّنًا .

الوجه التاسع : أن يكون متقدِّم الإسلام على إسلام الآخر ؛ فإن المتقدم أكثرُ تحرُّزًا وتصونًا من الثاني .

---

(1) رواه مسلم في صحيحه برقم (1411) بإسناده عن ميمونة (رضي الله عنها) أن النبي ﷺ تزوجها وهو حلال . ورواه أبو داود برقم (1843)، والترمذي (845)، وابن ماجة (1964).

(2) رواه البخاري في صحيحه برقم (1837)، (4259)، (5114)، ورواه مسلم في صحيحه برقم (1410)، =

الوجه العاشر : أن يكون قد تحمل الرواية بالغًا ، والآخرُ قد تحمَّلها صبيًّا ؛ فيكون الظنُّ به أقوى [1].

الفصل الثاني : ترجيح السند بحسب الرواية . وذلك يكون من وجوه :

الوجه الأول : أن يكون ثبت بالخبر المتواتر ، والآخر بالمُسْنَد .

الوجه الثاني : أن يثبت بالمسند ، والآخر بالمُرْسَل .

الوجه الثالث : أن يكون مرسلَ تابعي ، والآخرُ مرسلَ غيره .

الوجه الرابع : أن يكون أعلى إسنادًا من الآخر ، أي أقلَّ مراتب رواة .

الوجه الخامس : أن يكون مسندًا مُعَنْعَنًا ، والآخر مسندًا إلى كتابٍ معروف من كتب المحدِّثين ، أو ثبت بطريق الشهرة غيرَ مسندٍ إلى كتاب .

الوجه السادس: أن يكون مسندًا إلى كتاب معروف، والآخر مشهورًا غير مسند.

الوجه السابع : أن يكون مسندًا إلى كتاب مشهور وعُرِفَ بالصحة كالبخاري ومسلم ، على ما لم يعرف بالصحة كسنن أبي داود والنسائي والبيهقي .

الوجه الثامن: أن يكون مسندًا باتفاق ، والآخرُ مختلفًا في كونه مسندًا أو مرسلًا.

الوجه التاسع : أن تكون روايتُه بقراءة الشيخ عليه ، والآخر بقراءته على الشيخ أو غيره من الطرق .

الوجه العاشر : أن يكون غير مختلَفٍ في رفعه إلى الرسول ﷺ ، والآخر مختلفًا في رفعه إلى الرسول وفي كونه موقوفًا على الراوي [2] .

الفصل الثالث : ترجيح السند بحسب المروي . وذلك يكون من وجوه :

الوجه الأول : أن يكون روى سماعَه من الرسول ﷺ ، والآخر يحتمل أنه قد

وأبو داود (1844)، والترمذي (842)، والنسائي (3274)، وابن ماجة (1965).

(1) حاشية التفتازاني (ج 2 ص 310، 311) وإحكام الفصول ص (646– 660) والمنخول ص (428– 431). والإبهاج (ج 3 ص 219– 226) .

(2) حاشية التفتازاني (ج 2 ص 311) والإحكام للآمدي (ج 3 ص 262– 264) وشرح تنقيح الفصول ص (423) وحاشية العطار على جمع الجوامع (ج 2 ص 407– 409) .

سمع أولا ، والأول مثل : سمعت رسول الله ﷺ، والآخر مثل: قال رسول الله ﷺ .

الوجه الثاني : أن يكون جرى بحضوره وسكت عنه ، والآخر جرى بغيبته وسكت عنه .

الوجه الثالث : أن يكون قد ورد فيه صيغةٌ من النبي ﷺ ، والآخر فُهِم منه فرواه الراوي بعبارة نفسه .

الوجه الرابع : أن يكون أحدُهما خبرَ واحدٍ ورد فيما تَعُمُّ به البلوى ، بخلاف الآخر . فما لا تعم به البلوى أولى ؛ لكونه أبعدَ عن الكذب ، من جهة أن تفرُّدَ الواحد بنقلِ ما تعم به البلوى مع توفُّر الدواعي على نقله- قريبٌ من الكذب[1] .

الفصل الرابع : ترجيح السند بحسب المروي عنه . وذلك يكون من وجهين :

الوجه الأول : أن يكون أحدُ الروايَيْنِ قد روى عمن أنكر روايَته عنه ، بخلاف الراوي الآخر . فما لم يقع فيه إنكارُ المروي عنه يكون أرجحَ ؛ لكونه أغلبَ على الظن .

الوجه الثاني : أن يكون الأصلُ في أحد الخبرين قد أنكر روايةَ الفرع عنه إنكارَ نسيانٍ ووقوف ، والآخرُ إنكارَ تكذيبٍ وجحود ، فالأول أولى ؛ لأن غلبةَ الظن بالرواية عنه أكثرُ من غلبة الظن بالثاني[2] .

الصنف الثاني : الترجيح بحسب المتن . وذلك يكون من وجوه :

الوجه الأول : أن يكون مدلولُه نَهْيًا ، والآخرُ أمرًا ؛ لأن أكثر النهي لدفع مفسدة ، وأكثر الأمر لجلب منفعة ، ولا جرم أن دَفْعَ المفسدة مقدَّمٌ على جلب المنفعة .

الوجه الثاني : أن يكون مدلوله أمرًا ، ومدلولُ الآخر إباحةً ، فيُقدَّم الأول ؛ للاحتياط ، وهذا هو القول الراجح . وقيل : يُقدَّم ما مدلولُه الإباحة ؛ لأن مدلوله

(1) حاشية التفتازاني (ج 2 ص 311، 312) والإحكام للآمدي (ج 3 ص 264، 265) .
(2) حاشية التفتازاني (ج 2 ص 312) والإحكام للآمدي (ج 3 ص 265) .

مُتَّحد ، ومدلولَ الأمر متعدِّدٌ .

الوجه الثالث : أن يكون أحدهما أمرًا ، والآخر خبرًا ، فالخبر يكون راجحًا ؛ لأن مدلولَ (الخبر) مُتَّحد ، بخلاف الأمر فإن مدلوله متعدِّد ، فكان أولى لبعده عن الاضطراب ، ولأن الخبر أقوى في الدلالة ؛ ولهذا امتنع نسخُ الخَبر بخلاف الأمر .

الوجه الرابع : أن يكون أحدهما نهيًا ، والآخر خبرًا ، فالخبر مقدَّم على النهي ؛ لما بيناه في الأمر .

الوجه الخامس : أن يكون أحدُهما مبيحًا ، والآخر خبرًا ، فالخبر مقدم ؛ وذلك لأن الخبرَ أقوى في الدلالة ؛ ولهذا امتنع نسخه بخلاف الأمر .

الوجه السادس : أن يكون أقلَّ احتمالًا ، والآخر أكثرَ احتمالًا ، وذلك كالمشترك بين معنيين على المشترك بين ثلاثة معانٍ .

الوجه السابع : أن يكون حقيقةً ، والآخر مجازًا .

الوجه الثامن : يُقدَّم الأشهرُ مطلقًا – أي : في اللغة ، أو في الشرع ، أو في العرف– على غيره .

الوجه التاسع : يُقدَّم اللغويُّ المستعمل شرعًا في معناه اللغوي ، على اللفظ الشرعي– وهو ما نقله الشارع من معناه اللغوي– ؛ وذلك لعدم التغيير والبعد عن الخلاف . أي أن العمل بما هو من لسانِ الشارع من غير تغيير للوضع اللغوي ، أولى من العمل بما هو من لسانه مع تغيير للوضع اللغوي .

الوجه العاشر : أن يكون أحدُهما دالًّا على مطلوبه من وجهين أو أكثر ، والآخر لا يَدُلُّ إلا من جهة واحدة ، فالذي كثرت جهةُ دلالته أولى ؛ لأنه أغلبُ على الظن .

الوجه الحادي عشر : أن تكون دلالةُ أحدهما مؤكَّدةً دون الأخرى ، فالمؤكدة أولى ؛ لأنه أقوى وأغلب على الظن ، وذلك كما في قوله ﷺ : «فنكاحُها باطل

باطل باطل»[1] .

الوجه الثاني عشر : إذا تعارض نصَّان يَدُلَّان بالاقتضاء وكان العملُ بأحدهما في مدلوله لضرورة صدق المتكلم، أو لضرورة وقوع الملفوظ به عقلاً ، والآخر لضرورة وقوع الملفوظ به شرعًا . فما يتوقف عليه صدقُ المتكلم فإن وقوعَ الملفوظ به عقلاً أولى نظرًا إلى بعد الخلف في كلام الشارع .

الوجه الثالث عشر : إذا تعارَضَ ما يَدُلُّ بمفهوم الموافقة ، وما يدل بمفهوم المخالفة ، فإنه يُقدَّم الأول ؛ لأنه (مفهوم الموافقة) أقوى ؛ ولذلك فإن مفهوم المخالفة شرطُه انتفاء مفهوم الموافقة ، وقيل بالعكس وهو ترجيحُ مفهوم المخالفة على مفهوم الموافقة ؛ وذلك لأن فائدة مفهوم المخالفةِ التأسيسُ ، وفائدةَ مفهوم الموافقة التأكيدُ ، والتأسيسُ أصلٌ والتأكيد فرع ؛ فكان مفهومُ المخالفة أولى .

الوجه الرابع عشر : أن تكون دلالةُ أحدهما من قبيل دلالة الاقتضاء ، والآخر من قبيل دلالة المفهوم ، فدلالة الاقتضاء أولى ؛ لوقوع الاتفاق عليها ، ووقوعِ الخلاف في الأخرى .

الوجه الخامس عشر : أن تكون دلالةُ أحدهما من قبيل المنطوق ، والآخر من قبيل دلالة غير المنطوق ، فالمنطوق أولى ؛ لظهور دلالته وبُعْدِه عن الالتباس ، بخلاف مقابِله- وهو غير المنطوق- لخفاء دلالته والتباسه .

الوجه السادس عشر : أن يكون أحدُهما عامًّا ، والآخر خاصًا ، فالخاص مقدَّمٌ على العام ؛ وذلك لأن الخاصَّ أقوى في الدلالة وأخصُّ بالمطلوب ، ولأن العملَ بالعام يلزم منه إبطالُ دلالةِ الخاص وتعطيله ، ولا يلزم من العمل بالخاص تعطيلُ العام ، بل تأويلُه وتخصيصه .

الوجه السابع عشر : يقدم العام الذي لم يُخَصَّص على العام الذي خُصِّص ؛ وذلك لتطرُّق الضعف إليه بالخلاف في حُجِّيته .

---

(1) رواه أبو داود في سننه برقم (2083)، والترمذي (1102)، وابن ماجة (1879).

الوجه الثامن عشر : تقييد المطلق كتخصيص العام ، وبذلك يُقدَّم المقيَّدُ على المطلق .

الوجه التاسع عشر : إذا تعارضت صِيَغُ العموم فصيغةُ الشرط الصريح تُقدَّم على صيغة النكرة الواقعة في سياق النفي ، وغيرها ، كالجمع المحلى والمضاف ونحوهما ؛ لأن دلالتها أقوى لإفادة التعليل . ثم يُقدَّم الجمعُ المحلى والاسم الموصول مثل «من وما» على اسم الجنس المعرف باللام .

الوجه العشرون : إذا تعارض إجماعان، فإنه يُقدَّم المتقدِّم منهما على ما بعده.

كالصحابة على التابعين ، والتابعين على تبعهم ، وعلى هذا الترتيب ؛ لأنهم أعلى رتبةً وأقربُ إلى الرسول ﷺ [1].

الحادي والعشرون : فصاحةُ أحد اللفظين مع ركاكة الآخر ، حتى إن بعضَهم لم يَقْبَل الركيكَ من الأخبار ، والصحيحُ قبولُه وحَمْلُه على أن الراوي رواه بلفظ نفسه ، فإنه لا يشترط على الراوي بالمعنى أن يأتي بما يساويه في الفصاحة .

وذهب آخرون من العلماء إلى أنه يُرَجَّح الأفصحُ على الفصيح ؛ لأن النبي ﷺ كان أفصحَ العرب فلا ينطق بغير الأفصح ؛ والحق- وهو قول صاحب الإبهاج- : أنه لا يُرَجَّح به ؛ لأن البليغَ قد يتكلم بالأفصح وقد يتكلم بالفصيح ، لا سيما إذا كان مع ذوي لغةٍ لا يعرفون سوى تلك اللفظة الفصيحة ، فإنه يقصد إفهامَهم[2].

الصنف الثالث : الترجيح بحسب المدلول ، وذلك يكون من وجوه :

الوجه الأول : يُقدَّم الحَظْرُ على الإباحة ؛ للاحتياط . وهو قول أكثر العلماء ، وفيهم الشافعية والحنابلة والمالكية ، وهو قول الكرخي والرازي ، فقد ذهب هؤلاء

---

(1) حاشية التفتازاني (ج 2 ص 312- 315) والإحكام للآمدي (ج 3 ص 265- 273) والإبهاج (ج 3 ص 229- 231) .

(2) الإبهاج (ج 3 ص 229) وإرشاد الفحول ص (278) .

إلى أن الحاظر يُقدَّم على المبيح . وذهب عيسى بن أبان وأبو هاشم من المعتزلة إلى التساوي بينهما والتساقط .

واحتج القائلون بتقديم الحظر بأن ملابسةَ الحرام موجبةٌ للمأثم بخلاف المباح ، فكان ذلك أولى للاحتياط . وعلى هذا لو اجتمع في العين الواحدة حظرٌ وإباحة كالمتولِّد بين ما يُؤكَل وما لا يؤكل ، قُدِّم التحريم على الإباحة ، وكذلك لو طلَّق بعضَ نسائه بعينها ، ثم أنسيها ، فإنه يُحرَّم وطءُ الجميع ؛ تقديمًا للحرمة على الإباحة ، وقد أشار النبيُّ ﷺ إلى ذلك بقوله : «ما اجتمع الحلاُل والحرام إلا غلب الحرامُ الحلالَ»[1] . وقال ﷺ : «دع مايَرِيبُك إلى ما لا يريبك»[2] .

الوجه الثاني : أن يكون مدلولُ أحدهما الحَظْرَ ، ومدلول الآخر النَّدْبَ . فإنه يُقَدَّم الأول ؛ لأن الحظرَ لدفع المفسدة ، والندب لجلب المنفعة ، ودفعُ المفسدة أولى من جلب المنفعة .

الوجه الثالث : أن يُفِيد أحدهما الحرمة ، والآخر الكراهةَ . فإنه يقدم الحظرُ ؛ وذلك لتساويهما في طلب الترك مع زيادة الحظر بالذَّمِّ على الفعل ، ولأن المقصود منهما إنما هو التركُ لما يلزمه من دفع المفسدة الملازمة للفعل ، والحرمة أوفى لتحصيل ذلك المقصود فكانت أولى بالمحافظة .

الوجه الرابع : إذا كان أحدهما يفيد الوجوبَ ، والآخر الندب قُدِّم الأول ؛ لأنه أحوط .

الوجه الخامس : أن يفيد أحدهما إثباتا ، والآخر نفيًا ، وذلك كخبر بلال بأن النبي ﷺ دخل البيت وصلَّى ، وخبر أسامة أنه دخل ولم يصلِّ ، فإنَّ المثبت يُرَجَّح على النافي ، وقد نقل إمام الحرمين ذلك عن جمهور الفقهاء ، ووجه ذلك أن المثبتَ يفيد زيادةَ علمٍ ، ولأن المثبتَ للتأسيس ، أي يثبت ما لم يكن ثابتًا ،

---

(1) أخرجه أحمد في مسنده عن أنس . انظر الجامع الصغير للسيوطي (ج 1 ص 648) .
(2) أخرجه الترمذي (ج 9 ص 321) .

بخلاف النافي فإنه ربما كان مبناه على أن الأصلَ هو النفي .

وقيل : النافي مرجَّح على المثبت ، وهو اختيار الآمدي ، ووجه ذلك أن النافي لو قدَّرنا تقدُّمَه على المثبت كانت فائدتُه التأكيدَ ، ولو قدرنا تأخُّرَه على المثبت كانت فائدتُه التأسيس ، وفائدة التأسيس أولى فكان القضاء بتأخيره أولى . وذهب القاضي عبد الجبار إلى تساوي المثبت والنافي[1] .

الوجه السادس : أن يكون مُوجِبُ أحدهما الحدَّ ، والآخر الدَّرْءَ . فإن الدارئَ يكون أولى ؛ لأن الخطأ في نفيِ العقوبة أولى من الخطأ في تحقيقها ؛ وذلك للخبر «لأن يُخْطِئ في العَفْوِ خيرٌ من أن يخطئ في العقوبة» [2] .

الوجه السابع : أن يكون حكمُ أحدهما تكليفيًا كالاقتضاء ، وحكم الآخر وضعيًا كالصحة . فالتكليفي وإن اشتمل على زيادة الثواب المرتبط بالتكليف [3] فالوضعيُّ من جهةِ أنه لا يتوقف على ما يتوقف عليه الحكمُ التكليفي من أهليةِ المخاطب وفهْمِه وتمكنِه من الفعل ؛ فإنه يكون مترجحًا[4] .

الوجه الثامن : يُقدَّم الأخفُّ على الأثقل . وذلك لليسر ونَفْيِ الحَرَج ، وقيل : بل بالعكس ؛ إذ المصلحةُ فيه أكثر[5] .

الصنف الرابع : الترجيح بحسب الخارج . وذلك يكون من وجوه :

الوجه الأول : أن يكون أحدُ الدليلين موافقًا لدليلٍ آخر : من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس أو عقلٍ أو حس، والآخر على خلافه، أي لا يؤيِّده دليلٌ آخر فإنه يُقدَّم الأول- وهو الذي وافقه دليلٌ آخر ؛ وذلك لتأكُّد غلبةِ الظن بقصْدِ مدلوله، ولأن العمل به يلزم معه مخالفةُ دليلٍ واحد، فهو أولى مما يلزم منه مخالفةُ دليلين.

(1) الإحكام للآمدي (ج 3 ص 274) ومختصر المنتهى (ج 2 ص 315) وإرشاد الفحول ص (279) .
(2) رواه الترمذي (ج 4 ص 33) .
(3) الإحكام للآمدي (ج 3 ص 276) ومختصر المنتهى (ج 2 ص 315) .
(5،4) الإحكام للآمدي (ج 3 ص 276) ومختصر المنتهى (ج 2 ص 316) .

الوجه الثاني : أن يكون أحدُهما قد عَمِل بمقتضاه أهلُ المدينة ، أو الأئمة الأربعة ، أو بعض الأمة ، فهو مقدَّم على ما لم يعمل به هؤلاء . أما ما عَمِل به أهلُ المدينة فلأنهم أعرفُ بالتنزيل ، وأعلمُ بمواقع الوحي والتأويل ، وكذلك الأئمة الأربعة والخلفاء الراشدون ؛ وذلك لتحريض النبي ﷺ على متابعتهم والاقتداء بهم ، وذلك يغْلِبُ على الظن قوتُه في الدلالة وسلامته عن المعارض ، وعلى هذا أيضًا ما عمل بمقتضاه بعضُ الأمة ، فإنه أغلبُ على الظن .

الوجه الثالث : ما ذُكِر فيه العلةُ ، يُقدَّم على ما ذكر فيه الحكمُ فقط من غير تعرُّضٍ للعلة ؛ لأن دلالته وفَهْمَ الاهتمام بقبوله آكَدُ ، وكذلك لدلالته على الحكم من جهة لفظه ، ومن جهة دلالته عليه بواسطة دلالته على العلة ، وما دلَّ على الحكم بجهتين يكون أولى .

الوجه الرابع : إذا تعارض مؤوَّلان ، ودليلُ تأويل أحدهما راجحٌ ، فإنه يُقدَّم على الآخر ؛ لكونه أغلبَ على الظن .

الوجه الخامس : إذا تعارض عامَّان ، وكان أحدُهما واردًا على سبب خاصٍّ بخلاف الآخر ، فإنه يُقدَّم الواردُ على السبب الخاص ؛ وذلك لقوة دلالته فيه ، أما في غير ذلك السبب فإنه يُقدَّم العامُّ الآخر .

الوجه السادس : أن يكون أحدُهما مما يجوز تطرُّق النسخ إليه ، أو قد اختُلف في تطرقِ النسخ إليه بخلاف الآخر ، فالذي لا يَقْبَل النسخَ يكون أولى ؛ لقلة تطرُّق الأسباب الموهية إليه .

الوجه السابع : إذا تعارَض عامٌّ لم يُعْمَلْ به في صورة من الصور ، وعام قد اتُّفق العملُ به في صورة ، فإنه يُقدَّم ما لم يُعْمَل به ، لكي يُعْمَلَ به فيكون قد عُمِل بهما. ووجه ذلك أن العملَ بما لم يُعمل به لا يُفضي إلى تعطيل الآخر ؛ لكونه قد عُمِل به في الجملة .

الوجه الثامن : إذا تعارض خبران ، وفَسَّر راوي أحدهما ما قد رواه بقولٍ أو

فعل ، دون راوي الآخر . فإنه يُقدَّم الخبرُ الأول ؛ لأن مُفَسِّره أعلمُ بما رواه فيكون ظنُّ الحكم به أوثق .

الوجه التاسع : أن يذكر أحدُ الراويَيْن سببَ ورود ذلك النص ، بخلاف الآخر ، فذلك يُرَجَّح على الآخر ؛ لأن ذكْرَ السبب يَدُلُّ على زيادة اهتمام الراوي بما رواه .

الوجه العاشر: أن يكون أحدُ الدليلين قد قُصِد به بيانُ الحكم المختلَفِ فيه، بخلاف الآخر. فالذي قُصِدَ به البيانُ للحكم يكون أولى؛ لأنه يكون أمسَّ بالمقصود[1].

القسم الثاني : التعارض بين معقولين .

والمعقولان : إما قياسان ، أو استدلالان ، أو قياس واستدلال .

أما الصنف الأول- وهو القياسان- : فهو بحسب أصله ، أو فرعه ، أو مدلوله، أو من أمر خارج .

أما ترجيح القياس بحسب أصله فيكون من وجوه :

الوجه الأول : أن يكون الحكمُ في أصل أحدهما قطعيًّا ، وفي الآخر ظنيًّا . فما كان حكمُ أصله قطعيا كان مُقدَّما ؛ لأن ما يتطرَّق إليه من الخَلَلِ بسبب حكم الأصل منفيٌّ ، أي أنه يُقَدَّم ما حكمُ أصله قطعي على ما هو ظني .

الوجه الثاني : أن يكون حكمُ الأصل فيهما ظنيًّا ، لكن الدليل المثبت لأحدهما أرجحُ من المثبت للآخر ، فيكون مقدمًا .

الوجه الثالث : أن يكون حكمُ الأصل في أحدهما قد اُختُلف في نسخه ، بخلاف الآخر فهو ليس منسوخًا باتفاق . فيُقدَّم الذي لم يُخْتلف في نسخه ؛ لبعده عن الخلل .

الوجه الرابع : أن يكون الحكمُ في أصل أحدهما غيرَ معدولٍ به عن سُنَن

(1) حاشية التفتازاني (ج 2 ص 316) والإحكام للآمدي (ج 3 ص 277- 218) وإحكام الفصول ص (663-669) وإرشاد الفحول ص (279) .

القياس ، بخلاف الآخر . فما لم يُعْدَل به عن سنن القياس أولى ؛ لأنه أبعد عن التعبُّد وأقربُ إلى المعقول وموافقة الدليل .

الوجه الخامس : أن يكون حكمُ أحد الأصلين مما اتُّفق القائسون على تعليله ، والآخر مختلف فيه . فما اتُّفق على تعليله كان مقدَّما ؛ لأنه أبعدُ عن الالتباس وأغلبَ على الظن[1] .

أما الترجيح بحسب العلة فيكون من وجوه :

الوجه الأول : أن يكون وجودُ علةِ أحد القياسين مقطوعًا به في أصله ، بخلاف علة الآخر . فما كان وجودُ علته في أصله قطعيًا كان مقدَّمًا .

الوجه الثاني : أن يكون دليلُ عِلِّيَّة الواصف في أحد القياسين قطعيًا ، وفي الآخر ظنيًا . فيقدم الأول ؛ لأنه أغلبُ على الظن .

الوجه الثالث : أن يكون مسلك إحدى العلِّيَّتين الدال القياس على عليتها قطعيًا ، ومسلك الأخرى ظنيًا . فيقدم الأول ، لأنه أغلب على الظن .

الوجه الرابع : أن يكون مسلكُ علِّية أحد القياسين يفيد ظنًّا أغلبَ مما يفيدد مسلكُ الآخر . فيقدم الأول ؛ لأنه أغلبَ على الظن .

الوجه الخامس : يقدم قياسُ السبر والتقسيم على قياس المناسبة ؛ لأن الحكم في الفرع مثلما يتوقف على تحقق مقتضيه في الأصل ، فإنه يتوقف أيضًا على انتفاء معارِضه في الأصل ، وقياسُ السبر والتقسيم يتضمن نفي المعارض .

الوجه السادس : يُقدَّم ما العلةُ فيه وصفٌ حقيقي ، على غيره مما العلة فيه وصف اعتباري أو حكمة مجردة .

الوجه السابع : أن تكون علةُ الحكم في أحدهما وصفًا وجوديًا ، وفي الآخر وضعًا عدميًا . فيقدم الأول ؛ للاتفاق عليه ، ووقوع الخلاف في الآخر .

الوجه الثامن : يقدم ما العلةُ فيه وصفٌ باعث ، على ما هي مجردُ أمارةٍ ؛ وذلك للاتفاق على ما علتُه بمعنى الباعث .

---

(1) الإحكام للآمدي (ج 3 ص 281) وحاشية التفتازاني (ج 2 ص 317) .

الوجه التاسع : تقدم العلةُ المنضبطة على العلة المضطربة ، والظاهرةُ على الخفية ، والمتحدة على المتعددة ؛ للاتفاق على ذلك ، والخلاف في مقابلاتها .

الوجه العاشر : تقدم العلةُ المطردة على العلة المنقوضة .

الوجه الحادي عشر : إذا كانت إحدى العلتين جامعة مانعةً للحكمة ، فكلما وُجِدَتْ وجدت الحكمةُ ، وكلما انتفت انتفت الحكمة ، فإنها تقدم على ما ليس كذلك .

الوجه الثاني عشر : إذا تعارضت أقسام من المناسبة ، فإنه يُقدَّم بحسب قوة المصلحة . فتقدم الأمورُ الخمسة الضروريةُ على غيرها من حاجيٍّ أو تحسيني ، وتقدم المصلحةُ الحاجية على التحسينية ، وتقدم التكميليةُ من الخمس الضروية على الأصل الحاجية .

وإذا تعارضت بعضُ الخمس الضرورية قُدِّمت الدينيةُ على الأربع الأُخَر ؛ لأنها المقصود الأعظم ، فقد قال سبحانه : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾[1] وقيل بالعكس ، أي : الأربعُ الأخر ؛ لأنها حقُّ الآدمي وهو يتضرَّر به ، أما الدينية فهي حقُّ اللّه تعالى ، وهو- لتعاليه- لا يتضرر به ، ولذلك فإنه يُقدَّم قتلُ القصاص على قتل الردة عند الاجتماع . ورُجِّحت مصلحةُ النفس على مصلحة الدين في التخفيف على المسافر بالقصر وترك الصوم ، وكذلك مصلحةُ المال في ترك الجمعة والجماعة لحفظ المال .

وأما الأربعة الأُخَرُ فتقدم بهذا الترتيب : مصلحةُ النفس ؛ إذ بها تحصل العبادات ، ثم النسب ؛ لأنه لبقاء النسل ، ثم العقل ؛ لفوات النفس بفواته ، ثم المال[2].

أما الترجيح بحسب الفرع ، فيكون من وجوه :

الوجه الأول : أن يكون فرعُ أحد القياسين مشاركًا لأصله في عين الحكم وعين العِلَّة ، وفرع الآخر مشاركًا لأصله في جنس الحكم وجنس العلةِ ، أو جنس الحكم وعين العلة ، أو بالعكس . فما المشاركةُ فيه في عين العلة وعين الحكم أولى ؛ لأن التعديةَ باعتبار

(1) سورة (الذاريات) الآية (56).
(2) حاشية التفتازاني (ج 2 ص 317، 318) والإحكام للآمدي (ج 3 ص 282- 288) .

الاشتراك في المعنى الأخصّ والأعمّ أغلبُ على الظن من الاشتراك في المعنى الأعم .

الوجه الثاني : أن يكون الفرعُ في أحد القياسين متأخّرًا عن أصله ، وفي الآخر متقدمًا . فما الفرع فيه متأخرٌ فهو أولى ؛ وذلك لسلامته عن الاضطراب ، وبُعْدِه عن الخلاف .

الوجه الثالث : أن يكون وجود العلة في أحد الفرعين قطعيًا ، وفي الآخر ظنيًّا . فالذي وجود العلة فيه قطعي مُقدَّم ؛ لأنه أغلبُ على الظن وأبعد عن احتمال القوادح .

الوجه الرابع : أن يكون حكمُ الفرع في أحدهما قد ثبت بالنص جملةً لا تفصيلًا ، والآخر قد ثبت فيه خلافُ ذلك . كان الأول مقدمًا ؛ لأنه أغلبُ على الظن ، وأبعد عن الخلاف .

أما الترجيح بحسب الخارج فهو على أقسام :

منها : أن يقدم ما كان حكمُ أصله موافقًا للأصول ، على ما ليس كذلك ، وذلك للاتفاق على الأول ، والاختلاف في الثاني .

ومنها : أن يُرَجَّح ما كان مُطَّرِدًا في الفروع ، بحيث يلزم الحكمُ به في جميع الصور ، على ما لم يكن كذلك .

ومنها : أن يرجح ما انضمت إلى علته علةٌ أخرى ، على ما لم ينضم إليه علة أخرى ؛ لأن ذلك الانضمامَ يَزيدُ القياسَ قوةً .

ومنها : أن يُقدَّم ما انضم إليه فَتوى صحابيٍّ ، على ما لم يكن كذلك . وذلك مبنيٌّ على الخلاف المتقدم في حجة قول الصحابي ، وقد بيناه سابقًا .

أما الاستدلالان :

فهو كقولنا : وُجِد السببُ ، ووُجِد المانعُ فيرجح أحدُهما بالنظر إلى دليلهما ، أو مدلولهما ، أو أمر خارج عنهما . وتفصيلُ ذلك يُعْلَم مما ذُكِر سابقًا ، وهو على قياس ما سبق في المنقول .

القسم الثالث : الترجيح بين المنقول والمعقول :

فالمنقول إما أن يكون خاصًّا أو عامًّا ، والخاصُّ إما أن يكون دالًّا بمنطوقه ، أو

ليس بمنطوقه . فالخاص الدالُّ بمنطوقه يُقدَّم على المعقول من قياس أو استدلال ؛ وذلك لكونه أصلًا بالنسبة إلى الرأي ، ولقلة تطرُّق الخلل إليه .

أما الخاص الدالُّ بغير منطوقه فهو على درجات مختلفة في القوة والضعف ، والترجيح إذ ذاك يكون على حسب ما يقع في نفس المجتهد من قوة الدلالة وضعفها ، وذلك مما لا ينضبط ولا حاصِرَ له ، وإنما هو موكولٌ إلى الناظرين في آحاد الصور التي لا حصر لها .

وأما العام مع القياس فقد تَقدَّم ذكره سابقًا ، فقد قيل : يتقدم عليه القياسُ . وقيل : يتقدم عليه العام وقيل بالتوقف . وقيل : يتقدم على جَلِيِّ القياس دون خَفِيِّه . وقيل غير ذلك . واختار الآمدي تقدُّمَ القياس ، سواء كان جليًا أو خفيًا ؛ لأنه يلزم من العمل بعموم العام إبطالُ دلالة القياس مطلقًا ، ولا يلزم من العمل بالقياس إبطالُ العام مطلقًا ، بل غاية ما يلزم منه تخصيصُه وتأويلُه .

ولا يخفى أن الجمعَ بين الدليلين على وجه يلزم منه تأويلُ أحدهما ، أولى من العمل بأحدهما وإبطال الآخر[1] .

الترجيح بين الحدود السمعية

الحدود على اختلاف أنواعها منقسمةٌ إلى عقلية وسمعية ، كانقسام الحُجَج ، إلا أن المطلوبَ هنا هو السمعية[2] . ومن السمعية ما كان ظنيًا ، وعند تعارض الحدَّيْن السمعيَّيْن[3] فقد يقع الترجيحُ بينهما من وجوه :

الوجه الأول : يُرجَّح الحدُّ المشتمل على ألفاظٍ صريحة تَنُصُّ على الغرض المطلوب من غير تجوُّز ، ولا استعارة ، ولا اشتراك ، ولا غرابة ، ولا اضطراب (في اللفظ) . بل بطريق المطابقة أو التضمن ، فهو أقرب للفهم وأبعدُ عن الخلل

---

(1) حاشية التفتازاني (ج 2 ص 319) والإحكام للآمدي (ج 3 ص 291، 292) .

(2) الإحكام للآمدي (ج 3 ص 293) .

(3) الحدود : جمع ، ومفرده حد . والحد هو اللفظ الجامع المانع . ومعنى ذلك أنه يجمع المحدود على معناه فيمنع ما ليس منه أن يدخل فيه ، وما هو منه أن يخرج عنه . وعرفه الجرجاني في التعريفات بأنه قول دال على ماهية الشيء . انظر إحكام الفصول للباجي ص (45) والتعريفات للجرجاني ص (45) .

والاضطراب ، فهو بذلك مقدَّمٌ على الآخر .

الوجه الثاني : أن يكون أحدُهما أعرفَ من الآخر . فهو أولى ؛ لأنه أدلُّ على المطلوب .

الوجه الثالث : أنه يقدم الحدُّ المشتملُ على الذاتيات على المشتمل على العرضيات ؛ لأن الأول يُفِيد تصوُّرَ حقيقةِ المحدود دون الثاني .

الوجه الرابع : أنه يُقدَّم ما كان مدلولُه أعمَّ من مدلول الآخر ؛ وذلك لأنه يتناول محدودَ الآخر وزيادة . وقيل : يقدم الأخصُّ ، لأن مدلوله مُتَّفَقٌ عليه ، ومدلول الآخر من الزيادة مختلفٌ فيه .

الوجه الخامس : أن يكون أحدُها موافقًا للوضع اللغوي والآخرُ على خلافه ، أو أنه أقربُ إلى موافقته والآخر أبعد . فالموافق أو ما هو أكثرُ موافقةً للوضع اللغوي يكون أولى ؛ لأن ذلك أقربُ إلى الفهم وأسرعُ إلى الانقياد .

الوجه السادس : أن يكون أحدُهما مما قد ذهب إلى العمل به أهلُ المدينة ، أو الخلفاء الراشدون ، أو جماعة من الأئمة ، أو واحدٌ من المشاهير ، بخلاف الآخر . فالأول مقدم ؛ لكونه أغلبَ على الظن وأقربَ إلى الانقياد .

الوجه السابع : أن يلزم من العمل بأحدهما تقريرُ حكم الحظر ، ومن العمل بالآخر تقريرُ حكم الوجوب أو الكراهة أو الندب . فما يلزم منه تقريرُ الحظر أولى ، للاحتياط ، ولما تبين سابقًا .

الوجه الثامن : أن يُرَجَّحَ ما كان مقرِّرًا لإسقاط الحدود ، على ما كان مُوجِبًا لها ؛ لما سبق أن بيناه في حينه .

الوجه التاسع : أن يلزم من أحدهما تقريرُ حكم النفي ، ومن الآخر الإثبات . فإنه يُقدَّم المقرِّرُ للنفي ؛ لما سبق أن ذكر .

الوجه العاشر : أنه يُقدَّم ما كان موافقًا للإجماع ، على خلافه ؛ فإنه أغلبُ على الظن . إلى غير ذلك من طرق الترجيح ووجوهه مما يخرج عن الحصر [1] .

---

(1) الإحكام للآمدي (ج 3 ص 293، 294) وإرشاد الفحول ص (283، 284) وحاشية التفتازاني (ج 2 ص 319) .

الاجتهاد

الاجتهاد- في اللغة- : بَذْلُ الوُسْع ، وهو مأخوذ من الجُهْد ، وهو المشقة والطاقة . فيختص بما فيه مشقة ؛ ليخرج عنه ما لا مشقة فيه. قال الرازي في ذلك : هو- في اللغة- : عبارة عن استفراغ الوُسْع في أي فعل كان . يقال : استفرغ وُسْعَه في حَمْل الثقيل . ولا يقال : استفرغ وسعه في حمل النَّواة[1].

وهو- في عرف الفقهاء- : استفراع الوُسْع في النظر فيما لا يلحقه فيه لومٌ[2] .

وحدَّه الإسنوي في شرحه على المنهاج بأنه : استفراغُ الجهد في دَرْكِ الأحكام الشرعية ، والمراد بالاستفراغ بحيث أن يُحِسَّ في النفس العجزَ عن المزيد عليه .

وقيل في حده : إنه بذلُ الطاقة من الفقيه في تحصيل حكمٍ شرعيٍّ ظني[3] .

وقيل : هو- في الاصطلاح- : بذلُ الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط .

فقوله : «بذل الوسع» يخرج ما يحصل مع التقصير ، فإن معنى بذل الوسع أن يُحِسَّ العجز عن مزيد طلب ، ويخرج بالشرعي اللغويُّ والعقلي والحسي ؛ فلا يُسمَّى مَنْ بَذَل وُسْعَه في تحصيلها مجتهدًا اصطلاحًا ، وكذلك بذل الوسع في تحصيل الحكم العلمي فإنه لا يسمى اجتهادًا عند الفقهاء ، وإن كان يُسمَّى اجتهادًا عند المتكلمين .

ولذلك يخرج بقوله : «بطريق الاستنباط» أخذُ الأحكام من النصوص ظاهرًا ،

---

(1) مختار الصحاح ص (114) والمحصول (ج 2 ص 489) .

(2) المحصول (ج 2 ص 489) وإرشاد الفحول ص (250) .

(3) شرح الإسنوي على المنهاج (ج 3 ص 260) والتقرير والتحبير للمحقق ابن أمير حاج على تحرير الكمال بن الهمام (ج 3 ص 291) .

أو حفظُ المسائل ، أو استعلامُها من المفتي ، أو بالكشف عنها في كتب العلم ، فإن ذلك وإن كان يصدق عليه الاجتهادُ اللغويُّ ، فإنه لا يصدق عليه الاجتهادُ الاصطلاحي . وقد زاد بعضُ الأصوليين في هذا الحدِ : لفظَ (الفقيه) ، فقال : بذلُ الفقيهِ الوسعَ ، ولا بد من ذلك فإن بذلَ غير الفقيه وسعَه لا يسمى اجتهادًا اصطلاحًا [1] .

إذا تبيَّن ذلك ، فإن المجتهدَ هو الفقيهُ المستفرغ لوسعه لتحصيل ظنٍّ بحكم شرعي ، ولا بد أن يكون بالغًا ، عاقلًا ، قد تثبتت له مَلَكةٌ يقتدر بها على استخراج الأحكام من مآخذها [2] .

شروط المجتهد

الشرط الأول : أن يكون عالمًا بكتاب اللّه . فإن قصَّر في ذلك لا يكون مجتهدًا ، على أنه لا يُشْترط معرفةُ جميع الكتاب الحكيم ، بل ما يتعلق منه بالأحكام . قال الغزالي : وهو خمسمائة آية ، ولا يُشْترط حفظُها عن ظهر قلب ، بل أن يكون عالمًا بمواقعها حين يطلب الآية إذا احتيج إليها [3] .

قال الغزالي وابن العربي : والذي في الكتاب العزيز من ذلك قدر خمسمائة آية ، ودعوى الانحصار في هذا المقدار إنما هي باعتبار الظاهر ؛ للقطع بأن في الكتاب العزيز من الآيات التي تُستخرج منها الأحكام الشرعية أضعاف أضعاف ذلك ، بل من له فهمٌ صحيح وتدبُّرٌ كاملٌ يَستخرج الأحكامَ من الآيات الواردة لمجرد القصص والأمثال .

---

(1) إرشاد الفحول ص (250) وانظر حاشية التفتازاني (ج 2 ص 289) .
(2) إرشاد الفحول ص (250).
(3) الإبهاج (ج 3 ص 254) ونهاية السول للإسنوي (ج 4 ص 548) .

وقيل : لعلهم قصدوا بذلك الآيات الدالة على الأحكام دلالةً أولية بالذات ، لا بطريق التضمن والالتزام . كما ذكره ابن دقيق العيد وغيره ؛ إذ غالبُ القرآن لا يخلو من أن يُستنبط منه حكمٌ شرعي[1] .

الشرط الثاني : أن يكون عالمًا بالسُّنَّة المطهرة ، ولا يُشْترط فيها أيضًا الحفظُ ولا معرفةُ ما لا يتعلّق بالأحكام ، كما في معرفة الكتاب الحكيم .

قال الغزالي في ذلك : ويكفيه أن يكون عنده أصلٌ مصحَّحٌ لجميع أحاديث الأحكام ، كسنن أبي داود ، ومعرفة السنن لأحمد والبيهقي ، ويكفي منه معرفةُ مواقعِ كلِّ بابٍ فيراجعه وقت الحاجة .

قال الشيخ محيي الدين النووي (رحمه اللّه) : والتمثيلُ بسنن أبي داود لا يصح ؛ فإنه لم يستوعب الصحيحَ من أحاديث الأحكام ولا معظمه ، وكم في صحيحي البخاري ومسلم من حديث حكمي ليس في سنن أبي داود[2] .

قال الشوكاني في ذلك : ولا يخفاك أن كلامَ أهل العلم في هذا الباب من قبيل الإفراط ، وبعضُه من قبيل التفريط ، والحق الذي لا شكَّ فيه ولا شبهة أن المجتهدَ لابد أن يكون عالمًا بما اشتملت عليه مجاميعُ السنة التي صنَّفها أهلُ الفن ، كالأمهات الست وما لحق بها ، مُشْرِفًا على ما اشتملت عليه المسانيدُ والمستخرجات والكتب التي التزم مصنفوها الصحة ، ولا يُشْترط في هذا أن تكون محفوظةً له مستحضرة في ذهنه ، بل يكون ممن يتمكّنُ من استخراجها من مواضعها بالبحث عنها عند الحاجة إلى ذلك ، وأن يكون ممن له تمييزٌ بين الصحيح منها والحسن والضعيف ، بحيث يعرف حال رجال الإسناد معرفة يتمكن بها من

---

(1) إرشاد الفحول ص (250) والمحصول (ج 2 ص 496) ونهاية السول (ج 4 ص 548) . والتقرير والتحبير (ج 3 ص 292) .

(2) الإبهاج (ج 3 ص 254) ونهاية السول (ج 4 ص 549، 550) .

الحكم على الحديث بأحد الأوصاف المذكورة . وليس من شرط ذلك أن يكون حافظًا للرجال عن ظهر قلب ، بل المعتبر أن يتمكن بالبحث في كتب الجرح والتعديل من معرفة حال الرجال[1] .

الشرط الثالث : أن يكون عارفًا بمسائل الإجماع . وذلك كيلا يُفْتي بخلافه ، ولكنه لا يلزمه حفظُ جميع مواقعه بل كلِّ مسألةٍ يفتي فيها ، فينبغي أن يعلم أن فتواه ليست مخالفةً للإجماع .

قال الإمام السبكي والد صاحب جمع الجوامع : يُعْتبر لإيقاع الاجتهاد كونُه (المجتهد) عالمًا . بمواقع الإجماع ؛ كيلا يَخْرِقَه ، فإنه إذا لم يكن خبيرًا بمواقعه قد يخرقه ، وخَرْقُه حرام .

وإنما قال الإمام ذلك : لأن العالم قد يكون متهيئًا للاجتهاد ومُتَّصفًا به مع عدم علمه بمواقع الإجماع[2] .

الشرط الرابع : أن يكون عارفًا بالقياس . فيعرفه ويعرف شرائطَه المعتبرة ، لأنه مناطُ الاجتهاد والموصِّلُ إلى تفاصيل الأحكام التي لا حَصْرَ لها كما قال البيضاوي . وقال ابن السبكي في القياس : إنه مناطُ الاجتهاد وأصلُ الرأي ، ومنه يتشعب الفقهُ وأساليب الشريعة . وقال في نهاية السول : كيف ولولا القياسُ ما اتسع نطاقُ الاجتهاد ، ولتساوت أقدامُ الرجال في الإقدام على استباط الأحكام ، وكيف وشرط معرفة الكتاب بمعانيه لغة وشريعة ، وأن معرفته شريعة بأن يعرف المعاني في الأحكام ، وليست المعاني المؤثرة في الأحكام إلا العِلَلَ التي عليها يدور القياس[3] .

---

(1) إرشاد الفحول ص (251) .

(2) الإبهاج (ج 3 ص 255) ونهاية السول (ج 4 ص 550) والمحصول (ج 2 ص 498) .

(3) الإبهاج (ج 3 ص 255) ونهاية السول (ج 4 ص 551) وشرح البدخشي ومعه شرح الإسنوي على المنهاج (ج 3 ص 272) .

الشرط الخامس :معرفة الناسخ والمنسوخ . وذلك كيلا يحكم بالمتروك ؛ فيؤدي اجتهادُه إلى ما هو باطل ، ولا يُشترط حفظُ ذلك جميعِه ، بل كل واقعة جيء فيها بآية أو حديث ينبغي أن يَعْلَمَ أن ذلك الحديثَ أو تلك الآية ليست من المنسوخ[1] .

على أن بعض العلماء اشترطوا أن يكون المجتهدُ عالمًا بعلم أصل الفقه ، وذلك لاشتماله على نفس الحاجة إليه . قال الشوكاني في المجتهد : عليه أن يُطوِّل الباع فيه- أي أصول الفقه- ويَطَّلعَ على مختصراته ومطولاته بما تبلغ به طاقتُه ، فإن هذا هو عمادُ فسطاطِ الاجتهاد وأساسه الذي تَقُومُ عليه أركانُ بنائه ، وعليه أن ينظر في كل مسألة من مسائله نظرًا يُوصِّله إلى ما هو الحقُّ فيها ، فإنه إذا فعل ذاك تمكّن من ردِّ الفروع إلى أصولها بأيسر عمل ، وإذا قصَّر في هذا الفن صعب عليه الردُّ وخبط فيه وخلط . وقال الفخر الرازي في المحصول : إنَّ أهمَّ العلوم للمجتهد هو علمُ أصول الفقه . وقال الغزالي : أعظمُ علوم الاجتهاد يشتمل على ثلاثة فنون : الحديث واللغة ، وأصول الفقه[2] .

الشرط السادس : **أن يكون عارفًا بعلوم العربية** ، من اللغة والنحو والتصريف وغير ذلك ؛ لأن الأدلة من الكتاب والسنة عربيةُ الدلالة ، فلا يمكن استنباطُ الأحكام منها إلا بفهم كلام العرب إفرادًا وتركيبًا ، ومن هذه الجهة يَعْرِف الخصوص والعموم ، والحقيقة والمجاز ، والإطلاق والتقييد . فلابد أن تثبت للمجتهد الملكةُ القوية في علوم العربية ، من نحو وصرف ومعانٍ وبيان ، وإنما تثبت هذه الملكةُ بطول الممارسة وكثرة الاطلاع على مؤلفات الأئمة المشتغلين بذلك .

قال الإمام الشافعي في ذلك : يجب على كلِّ مسلم أن يتعلم من لسان العرب

---

(1) نهاية السول (ج 4 ص 553) وشرح البدخشي ومعه شرح الإسنوي (ج 3 ص 273) وإحكام الفصول ص (637) .

(2) إرشاد الفحول ص (252) والمحصول (ج 2 ص 499) وإحكام الفصول للباجي ص (637) .

ما يَبْلُغُه جهدُه في أداء فرضه . وقال الماوردي : لسانُ العرب فرضٌ على كل مسلم ، من مجتهد وغيره[1] .

الشرط السابع : أن يكون مأمونًا في دينه ، موثوقًا في فضله . وهو قول الباجي في إحكام الفصول .

فاذا كملت له هذه الخصالُ كان من أهل الاجتهاد ، وجاز له أن يُفْتي ، وجاز للعامي أن يُقلِّده ، فإن قصَّر عن هذه الخصال لم يكن من أهل الاجتهاد [2] .

ولا يحتاج المجتهدُ إلى علم الكلام ؛ لإمكان استفادةِ الأحكام الشرعية من دلائلها لمن جزم بحقية الإسلام على سبيل التقليد ، أي أننا لو فرضنا إنسانًا جازمًا بالإسلام تقليدًا لأمكنه الاستدلالُ بالدلائل الشرعية على الأحكام ، وهو غير عارفٍ بعلم الكلام . قال الرازي في المحصول : أما سائر علم الكلام فغَيْرُ مُهِمٍّ[3] .

واختلفوا في اشتراط عِلم أصول الدين ، فمنهم من اشترط ذلك ، وهو مذهب المعتزلة ولم يشترطه الجمهور . ومنهم من فصَّل فقال : يُشترط العلم بالضروريات ؛ كالعلم بوجود اللّه سبحانه وتعالى ، وصفاته ، وما يستحقه ، والتصديق بالرسل بما جاءوا به . وقد ذهب إلى ذلك الآمدي .

قال الإمام حجة الإسلام في تفصيل ذلك : النظريات تنقسم إلى قطيعة وظنية ، والقطعية أقسام : كلامية ، وأصولية ، وفقهية :

أما الكلامية فنعني بها : ما يُدْرَك بالعقل من غير ورود السمع ، وتلك هي العقليات التي لا دَخْلَ فيها لوضع الشارع ، وذلك مثل كون العالَم قديمًا أو حادثًا ، وكون الصانع ممكنَ الرؤية أو ممتنعها ، وكإثبات المُحدِث وصفاته وبعثة الرسل ونحو

---

(1) إرشاد الفحول ص (251، 252) وشرح البدخشي ومعه شرح الإسنوي (ج 3 ص 274) والتقرير والتحبير للمحقق ابن أمير الحاج على تحرير الكمال بن الهمام (ج 3 ص 293) .

(2) إحكام الفصول للباجي ص (637) .

(3) شرح البدخشي ومعه شرح الإسنوي (ج 3 ص 275) ونهاية السول (ج 4 ص 553) .

ذلك . والحق فيها واحدٌ والمخطىء آثمٌ ، فإن أخطأ فيما يرجع إلى الإيمان بالله ورسوله فكافرٌ ، وإلا فآثمٌ مخطئٌ مبتدع ، كما في مسألة الرؤية وخَلْقِ القرآن ، ولا يلزم الكفر .

وأما الأصولية ، فمثل حُجِّيَّة الإجماع والقياس وخبر الواحد ونحو ذلك مما أدلتُها قطعية ، فالمخالف فيها آثم مخطئ .

وأما الفقهية فالقطعيات منها مثل : وجوب الصلوات الخمس ، والزكاة ، والصوم ، والحج ، وتحريم الزنا ، والقتل ، والسرقة ، والربا ، وكل ما عُلِمَ قطعًا من دين الله ، فالحق فيها واحدٌ والمخالفُ آثم .

فإن أنكر ما عُلِم ضرورةً من مقصود الشارع ، كتحريم الخمر والسرقة ووجوب الصلاة والصوم - فكافرٌ ، وإن عُلِم بطريق النظر كحجية الإجماع والقياس وخبر الواحد والفقهيات المعلومة بالإجماع فآثمٌ مخطئ ، لا كافر[1] .

قال في سلم الوصول لشرح نهاية السول : إن الإيمان شرطٌ في كلِّ عبادة ، وإنَّ الاجتهاد عبادةٌ ، فلا بدّ في صحته من الإيمان ولو بالأدلة الإجمالية ، فلا يكون مَنْ جزم بحقية الإسلام على سبيل التقليد مؤمنًا ، ولذلك قال الغزالي في المستصفى : قالوا : لا بد أن يَعْرِف حدوثَ العالم ، وافتقارَه إلى مُحْدِثٍ موصوفٍ بما يجب له من الصفات مُنَزَّهٍ عما يستحيل عليه ، وأنه متعبدٌ عبادة ببعثة الرسل وتصديقهم بالمعجزات ، وليكن عارفًا بصدق الرسول والنظر في معجزاته . والتحقيقُ في هذا عندي أن القدر الواجبَ من هذه الجملة اعتقادٌ جازم ؛ إذ به يصير مسلمًا ، والإسلام شرطُ المفتي لا محالة ، فأما معرفتُه بطرق الكلام والأدلة المحررة على عادتهم ، فليس بشرط أيضًا لذاتِه لكنه يقع من ضرورة مَنْصِبِ الاجتهاد ، فإنه لا يبلغ مرتبةَ الاجتهاد في العلم إلا وقد قَرَع سمعَه أدلةُ خلقِ العالم وأوصاف الخالق

---

(1) شرح القاضي عضد الملة والدين لمختصر المنتهى ومعه شرح التفتازاني (ج 2 ص 293، 294) وانظر التقرير والتحبير (ج 3 ص 303) .

وبعثة الرسل وإعجاز القرآن ، فإن كلَّ ذلك يشتمل عليه كتابُ اللّه وذلك محصلٌ للمعرفة الحقيقية مجاوزٌ بصاحبه حدَّ التقليد ، وإن لم يمارس صاحبُه صنعةَ الكلام فهذا من لوازم منصب الاجتهاد ، حتى لو تصوّر مقلدٌ محض في تصديق الرسول وأصول الإيمان ، لجاز له الاجتهادُ في الفروع . انتهى .

وبذلك فقد جعل الغزالي الاعتقادَ الجازم عن دليلٍ من لوازم منصب الاجتهاد ، وأنه لا يمكن أن يكون المجتهد مقلدًا[1] .

ولا يحتاج المجتهدُ أيضًا إلى التفاريع الفقهية ، أي علم الفروع من الأحكام الشرعية التفصيلية . وهو قول الجمهور ؛ وذلك لأن التفاريعَ الفقهية هي مما ولَّده المجتهدون بعد اتصافهم بالاجتهاد ؛ لأنه نتيجةُ الاجتهاد ، فلا يكون ذلك شرطًا وإلا لزم توقُّفُ الأصل على الفرع ، وهو دَوْرٌ ، فإن الفرع متوقفٌ على الأصل ؛ لأنه يتخرج عنه ، وإذا قلنا هنا يتوقف الأصل على الفرع فذلك دور .

وذهب آخرون إلى اشتراطه . واختاره الغزالي وقال : إنما يحصل الاجتهادُ في زماننا بممارسته ، فهو طريقٌ لتحصيل الدُّرْبَة في هذا الزمان . والأول الراجح لما بيناه[2] .

المجتهَدُ فيه

المجتهد فيه: هو الحكمُ الشرعي العمليّ .

قال في المحصول : المجتهَدُ فيه : هو كلُّ حكمٍ شرعي ليس فيه دليلٌ قاطع . واحْتُرز بقوله : «شرعي» عن العقليات ومسائل الكلام ، وبقوله : «ليس فيه دليل قاطع» عن وجوب الصلوات الخمس ، والزكاة ، وما اتفقت عليه الأئمة من جَلِيّات الشرع .

---

(1) حاشية سلم الوصول لشرح نهاية السول (ج 4 ص 553 ، 554) .

(2) المحصول (ج 2 ص 499) ونهاية السول (ج 4 ص 553، 554) والإبهاج (ج 3 ص 256) وإرشاد الفحول ص (252) .

وجاء في شرح التفتازاني أن المجتهد فيه : حكمٌ ظني شرعي عليه دليل [1] وقال في سلم الوصول لشرح نهاية السول : المرادُ بالحكم الشرعي الحكمُ المظنون شرعًا . فخرج نحو الأركان الأربعة ، وحرمةُ الزنا ، وشرب الخمر ، والغصب ، وسائر الضروريات الدينية .

وهذا على أن قيد نظرية الأحكام لابد منه ،وأن النظرية تستلزم الظنية ، فقيّدوا الأحكام بالظنية التي هي ملزوم النظرية ؛ لأن النظرية إما لضعف دلالة المتن ، أو السند للأمر الثابت عن رسول ﷺ بالتواتر مع قوة الدلالة والأحكام فيه يفيد القطع .

والقطعيات لا اجتهاد فيها وإن كانت نظرية ، ووجهه : أن كلّ الأحكام القطعية الثابتة من الدين بالضرورة يجب اعتقادُها على كلّ مكلّفٍ ، لوجوب اعتقاد حقيتها فلا يختص الوقوفُ عليها والعلمُ بها بالمجتهد . ففرضية الأركان الأربعة وهي الصلوات الخمس في اليوم والليلة ، والزكاة ، وصوم رمضان من كل سنة ، والحج مرة في العمر على من استطاع- معلومةٌ من الدين بالضرورة ، فلا يتوقف العلمُ بها على الاجتهاد ، وكذلك حرمة الزنا والغصب وكل ما هو من ضروريات الدين ، لا تتوقف معرفتُه على الاجتهاد وإن كان نظريًا ثابتًا بدليله الشرعي القطعي[2] .

هل يتجزّأ الاجتهاد ؟

المراد بتجزيئ الاجتهاد : جريانُه في بعض المسائل دون بعض . وتصويرُه أن المجتهد قد يحصل له في بعض المسائل ما هو مناطُ الاجتهاد من الأدلة دون غيرها ، فإذا حصل له ذلك فله أن يجتهد فيها ، أو لا ، بل لا بد أن يكون مجتهدًا مطلقًا ، عنده ما يحتاج إليه في جميع المسائل من الأدلة .

---

(1) إرشاد الفحول ص (252) وحاشية التفتازاني (ج 2 ص 290) .

(2) سلم الوصول لشرح نهاية السول (ج 4 ص 529) .

فقد ذهب جماعةٌ إلى أن الاجتهاد يتجزّأ . وهو قول الأكثرين ، وقد حكي عن الجبائي وأبي عبد الله البصري ، قال ابن دقيق العيد : وهو المختار . قال الغزالي : يجوز أن يكون العالِم منتصبًا للاجتهاد في باب دون باب . جاء في شرح البدخشي قولَه : الاجتهاد لا يُشْترط كونُه منتصبًا لا يتجزأ ، فقد يكونَ العالمُ مجتهدًا في مسألة دون أخرى ، والمشهور أن المجتهد : إما مطلقٌ عالمٌ بمدارك الأحكام ، وأقسامها ، وطرق إثباتها ، ووجوه دلالتها ،وتفصيل شرائطها ، ومراتبها ، وجهات ترجيحها عند التقصي عن الاعتراضات الواردة عليها : فيحتاج إلى معرفة حال الرواة وطريق الجرح والتعديل .

أما المجتهد في مسأله : فكيفية ما يتعلّق بها ، ولا يضره الجهل بما لا يتعلق بها ، وهذا بناء علي الأصح أن الاجتهاد يتجزأ[1] .

واحتجوا على جواز التجزيئ في الاجتهاد من وجهين :

الوجه الأول : أنه لو لم يتجزأِ الاجتهادُ لزم أن يكون المجتهدُ عالمًا بجميع الأحكام ، واللازم مُنْتَفٍ ، فكثيرٌ من المجتهدين سُئِل عن مسائل فأجاب في بعضها ولم يُجِبْ في بعضها الآخر . فذلكم الإمام مالك مثلاً - وهو مجتهد بالإجماع - فقد سئل عَن أربعين مسألة ، فقال في ست وثلاثين منها : لا أدري .

وأجيب عن ذلك : بأن المجتهد قد يترك الإِجابَة لمانعٍ يمنعه من ذلك إلى حين ثم بعد ذلك يجيب ، أو يكون قد امتنع من الإِجابة على سبيل التورُّع ، أو لعلمه بأن السائل مُتَعَنِّتٌ ، وقد يحتاج المجتهدُ في بعض المسائل إلى وقت للبحث والنظر .

الوجه الثاني : أنه إذا اطّلع على أماراتِ بعض المسائل ، فهو وغيرُه سواء في تلك المسألة ، وكونُه لا يعلم أماراتِ غيرها لا مدخلَ له فيها ، وبذلك يجوز له الاجتهادُ فيها مثلما جاز لغيره .

(1) شرح البدخشي ومعه شرح الإِسنوي (ج 3 ص 274) وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج 2 ص 290) وإرشاد الفحول ص (254، 255) .

وأجيب عن ذلك : بأنا لا نُسَلِّم أنه وغيرَه سواء ، فإنه قد يكون ما لم يَعْلَمْه متعلِّقًا بالمسألة التي يجتهد فيها ، وبذلك يقوى احتمالُ أن يكون في جملة ما لا يعلمه ما يكون له تعلُّقٌ بتلك المسألة فيقدح في ظنِّه الحكمُ فلا يجب العملُ به ، بخلاف المجتهد المحيط بالكل بحسب ظنِّه ، فإن ذلك الاحتمالَ يَضْعُف عنده أو ينعدم بالكلية ، فيبقى ظنُّه بالحكم بحاله .

وذهب آخرون من أهل العلم إلى المنع ، وهو أنه لا يجوز تجزيئ الاجتهاد بجريانه في بعض المسائل دون بعض ، بل لابد أن يكون المجتهدُ مطلقًا عنده ما يحتاج إليه في جميع المسائل .

واحتج هؤلاء بأن كلَّ ما يُقَدَّر جهلُه به يجوز تعلُّقُه بالحكم المفروض ، فلا يحصل له ظنٌّ عدم المانع .

وأجيب : بأن المفروضَ حصولُ جميع ما يتعلَّق بتلك المسألة ورُدَّ هذا الجوابُ بمنع حصول ما يحتاج إليه المجتهدُ في مسألة دون غيرِها ، فإنَّ مَنْ لا يقتدر على الاجتهاد في بعض المسائل لا يقتدر عليه في البعض الآخر ، وأكثر علوم الاجتهاد يتعلق بعضُها ببعض[1] .

اجتهـاد النبي

اختلف العلماء في جواز الاجتهاد للنبي ﷺ ، وثمة مذاهب ثلاثة للعلماء في ذلك :

المذهب الأول : الجواز . وهو قول الجمهور ، فقد ذهبوا إلى جواز الاجتهاد من النبي ﷺ فيما لا نصَّ فيه .

واحتجوا على ذلك بخمسة أوجه :

---

(1) حاشية التفتازاني (ج 2 ص 290، 291) وإرشاد الفحول ص (254، 255) وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 2 ص 364، 365) .

الوجه الأول : عموم قوله تعالى : ﴿ فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ﴾[1] والنبي ﷺ كان أعلى الناس بصيرة وأعلمهم بالقياس فلا جرم أن يكون مندرجًا في الأمر هنا . ومتى كان مأمورًا به كان فاعلاً له ضرورة امتثاله أوامر ربه ووقوفه عندها ﷺ .

الوجه الثاني : وهو استدلال أبي يوسف (رحمه اللّه) بقوله تعالى : ﴿ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُۚ ﴾[2] . ووجه الدلالة في هذه الآية أن الرؤية تقال للإبصار مثل : رأيت زيدًا ، وتقال للعلم مثل : رأيت زيدًا قائمًا ، وتقال للرأي مثل : أرى فيه الحِلَّ أو الحرمة . «وأراك» لا تستقيم لرؤية العين ؛ لاستحالتها في الأحكام ، ولا للعلم ؛ لوجوب ذكر المفعول الثالث له لذكر الثاني ؛ إذ المعنى بما أراكه اللّه ليتم الصلة ، وبذلك يتعينُّ أن يكون المرادُ الرأي ، أي : بما جعله اللّه رأيًا لك .

الوجه الثالث : إذا غلب على ظنِّ النبي ﷺ كونُ الحكم في الأصل معلَّلاً بوصف ، ثم ظنَّ حصولَ ذلك الوصف في صورة أخرى ، فلا جرم أن نَظُنَّ أن الحكمَ في الفرع كمثله في الأصل ، وترجيحُ الراجح على المرجوح من مقتضيات بَدَائِةِ العقول .

الوجه الرابع : الاجتهاد أكثر ثوابًا ؛ لما فيه من المشقة ، وفي الحديث : « أفضل العبادات أحْمَزُها »[3] وقال : « ثوابُكِ على قَدْرِ نَصَبِكِ»[4] والأكثر ثوابًا أولى ، وعلو درجته ﷺ تَقْضِي أن لا يسقط عنه ؛ تحصيلاً لمزيد الثواب ، ولئلا يكون غيرُه مختصًا بفضيلة ليست له .

وأجيب عن ذلك : بأنا لا نُسَلِّم بأن علو درجته يقتضي عدمَ سقوطه بل قد يقتضي سقوطَه ؛ إذا الشيء قد يسقط لدرجته ولا يكون فيه نقصٌ لأجره ، ولا يكون غيرهُ مختصًا بفضيلة ليست له ، وذلك كمن يحرم ثوابَ الشهادة ؛ لكونه

---

(1) سورة (الحشر) الآية (2) . (2) سورة (النساء) الآية (105).

(3) قال عنه الزركشي : لا يعرف . انظر كشف الخفاء للعجلوني (ج 1 ص 155) . وأحْمَزُهَا : أمْتَنها وأقواها . حَمُزَ الرجل : أي اشتد ، فهو حَمِيزُ الفؤادِ وحامِزُه . انظر مختار الصحاح ص (154) .

(4) رواه مسلم في صحيحه برقم (1211) ، وأحمد (23639) .

حاكمًا ، وثوابَ التقليد ؛ لكونه مجتهدًا ، وثواب القضاء ؛ لكونه إمامًا .

الوجه الخامس : العمل بالاجتهاد أدلُّ على الفَطانة وكمال البصيرة من العمل بالنص ؛ وذلك لتوقُّفِه على النظر الدقيق والقريحة المستجاشَّة ، فلا يتركه النبيُّ ﷺ ؛ لكونه نوعًا من الفضيلة[1] .

على أن القائلين بالجواز اختلفوا في كون النبي ﷺ متعبدًا بالاجتهاد فقد قال أكثرهم : كان متعبدًا به مطلقًا . لكن الحنفية قالوا : إن النبي ﷺ فيما كان يبتلى به من الحوادث التي ليست فيها وحيٌ مُنَزَّلٌ كان ينتظر الوحي إلى أن تمضي مدةُ الانتظار ، ثم كان يعمل بالرأي والاجتهاد ويبين الحكمَ به ، فإذا أقرَّ عليه كان ذلك حجةً قاطعةً للحكم .

أي أن النبي ﷺ كان متعبدًا بعد انتظار الوحي إلى خوف فَوْتِ مدته ؛ لأن اليقين لا يُتْرك عند إمكانه فيُذْهَب إلى المظنون . فإن أقر عليه بعد اجتهاده صار اجتهادُه كالنص قطعًا في الإفادة ؛ لئلا يُقَرَّ على الخطأ ، إلا أنهم شرطوا في ذلك أن ينقطع طَمَعُه عن الوحي ، وهو نظيرُ ما يُشترط في حق الأُمَّة للعمل بالرأي حيث يجب عرضُ الأمر على الكتاب والسنة ، فإذا لم يوجد فيها يصار حينئذ إلى اجتهاد الرأي ، ونظيره من الأحكام مَنْ كان في السفر ولا ماءَ معه ويرجو وجودَ الماء ، فعليه أن يطلب الماءَ ولا يُعَجِّل بالتيمم ، وإن كان لا يرجو وجودَ الماء فحينئذٍ يتيمم ولا يشتغل بالطلب .

فحالُ غير رسول اللّه ﷺ ممن يبتلى بحادثة كحال مَنْ لا يرجو وجود الماء ؛ لأنه لا طمعَ له في الوحي فلا يُؤَخِّر بالرأي والاجتهاد ، ورسول اللّه ﷺ كان يأتيه الوحيُ في كل ساعة عادةً فيما يبتلى به من الحوادث كحال من يرجو وجود الماء ، فلهذا كان يَنْتظر ولا يُعجِّل بالعمل بالرأي . وكان هذا الانتظارُ في حقِّه بمنزلة التأمل في النص المؤول أو الخفي في حق غيره ، ومدةُ الانتظار في ذلك أن ينقطع

---

(1) الإبهاج (ج 3 ص 247) وحاشية التفتازاني (ج 2 ص 291) ونهاية السول (ج 4 ص 530) وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 2 ص 366) والمبسوط للسرخسي (ج 2 ص 63) .

طمعُه في نزول الوحي فيه بأن كان يخاف الفوت فحينئذٍ يعمل فيه بالرأي ويبينه للناس فإن أقرّ على ذلك كانت حجة قاطعة بمنزلة الثابت من الوحي[1] .

وذهب آخرون إلى وقوع الاجتهاد من النبي ﷺ . وهو اختيار الآمدي وابن الحاجب . ودليل ذلك قوله تعالى : ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي ٱلْأَرْضِ ﴾[2] وقوله تعالى : ﴿ عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ ﴾[3] فقد عوتب النبيُّ ﷺ على حكمه في استبقاء أَسْرَى بدر بالفداء ، وعلى الأذن لمن ظهر نفاقُهم في التخلف عن غزوة تبوك ، ولا يكون العتابُ فيما صدر عن وَحْيٍ فيكون عن اجتهاد .

ويستدل أيضًا بقوله ﷺ : «لو استقبلْتُ من أمري ما استدبرت لما سُقْتُ الهَدْيَ»[4] وسوق الهدي حكم شرعي : أي لو علمت أولاً ما علمت لما فعلت . ومثل ذلك لا يستقيم إلا فيما عمل بالرأي[5].

المذهب الثاني : منع الاجتهاد من النبي ﷺ . وهو قول الأشاعرة وهم التابعون للشيخ أبي الحسن الأشعري ، إذ منعوه شرعًا ، ومنعه أكثرُ المعتزلة عقلاً . واحتجوا على ذلك بجملة أدلة هي :

الدليل الأول : قوله تعالى : ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴾[6] وهذا ظاهر في العموم ، وأن كلّ ما ينطق به فهو وحيٌ وهو ينبغي الاجتهاد ؛ لأنه قوله بالرأي .

وأجيب عن ذلك : بأن الظاهر من قوله تعالى : ﴿ وَمَا يَنطِقُ ﴾ أنه رد لما كانوا يقولونه في القرآن من أنه افتراه فيختص بما بلغه وينتفي العموم .

---

(1) أصول السرخسي (ج 2 ص 91، 96) وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 2 ص 366) .
(2) سورة (الأنفال) الآية (67). (3) سورة (التوبة) الآية (43) .
(4) رواه البخاري في صحيحه برقم (1651)، ومسلم (1216)، وأبو داود (1784)، والنسائي (2712).
(5) حاشية التفتازاني (ج 2 ص 291) ونهاية السول (ج 4 ص 531) وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 2 ص 367، 368) .
(6) سورة (النجم) الآية (3، 4) .

الدليل الثاني : لو جاز التعبدُ بالقياس لجاز مخالفتُه ، واللازم باطلٌ بالإجماع . وبيان الملازمة أن ما قاله حينئذٍ من أحكام الاجتهاد ، وجوازُ المخالفة من لوازم أحكام الاجتهاد ؛ إذ لا قطع بأنه حكمُ الله تعالى ؛ لاحتمال الإصابة والخطأ .

وأجيب عن ذلك : بمنع لزومه لأحكام الاجتهاد مطلقًا ، بل إذا لم يقترن بها القاطعُ كاجتهاد يكون عنه إجماعٌ ، فإنَّ اقتران الإجماعِ به يُخرِجُه عن أن تجوز مخالفتُه ، فكذلك اجتهاد الرسول ﷺ قد اقترن به قولُه وهو قاطع .

الدليل الثالث : لو كان متعبدًا بالاجتهاد لم يؤخر جوابًا عما سُئِلَ عنه ، وقد أخَّر كثيرًا كما في الظهار واللعان .

وفي التمثيل بهذين نظر ، فإنه (عليه الصلاة والسلام) لم يُؤخِّر الجوابَ فيهما ، بل أجاب في اللعان وقال : «البينةُ أو الحدُّ في ظهرك»[1] لهلال بن أمية كما ورد في الصحيح . وقال في الظهار لأوس بن الصامت : «ما أرى إلا أنها قد بانت منك»[2] ثم نسخ الحكمان بنزول آيتهما .

وقيل : ربما تأخَّر لجواز الوحي الذي عدمُه شرطٌ في الاجتهاد ؛ لأنه إنما يفيد فيما لا نَصَّ فيه ، فلابد من تحقُّق عدم النص بعدم الوحي ، وأيضًا فربما تأخر للاجتهاد فإن استفراغَ الوسع يستدعي زمانًا .

الدليل الرابع : أن النبي ﷺ قادرٌ على اليقين بنزول الوحي عليه ، والقادرُ على اليقين يَحْرُم عليه اتباعَ الظن .

وأجيب عن ذلك : بأنا لا نُسَلِّم أنه قادرٌ على اليقين ، فإنه لا يَعْلَم الحكمَ إلا بإنزال الوحي عليه وأنه غيرُ مقدور له ، نعم هو قادرٌ عليه بعد الوحي ، وحينئذٍ لا يجوز له الاجتهادُ اتفاقًا ، وذلك كحكمه بالشهادة مع أنها لا تفيد إلا الظن ، ولا

---

(1) رواه ابن ماجة عن ابن عباس (ج 1 ص 668) .

(2) أخرجه البيهقي عن عبد الله بن مسعود (ج 7 ص 332) .

يقال : يمكنه معرفةُ الحكم يقينًا بالوحي ؛ فيحرم عليه الظن[1] .

المذهب الثالث : الوقف عن القطع بشيء من ذلك . وهو قول أبي بكر الباقلاني والغزالي .

قال الشوكاني في ذلك : لا وجهَ للوقف في هذه المسألة ؛ لما قدمناه من الأدلة الدالة على الوقوع ، على أنه يَدُلُّ على ذلك دلالةً واضحة ظاهرة قول اللّه عز وجل : ﴿ عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ ﴾[2] فعاتبه على ما وقع منه ولو كان ذلك بالوحي لم يعاتِبْه ، ومن ذلك ما صح عنه ﷺ من قوله : «لو استقبلت من أمري ما استدبرت لما سُقْتُ الهَدْيَ» أي : لو علمت أولاً ما علمت آخرًا ما فعلت ذلك . ومثل ذلك لا يكون فيما عمله ﷺ بالوحي ، وأمثال ذلك كثيرة كمعاتبته ﷺ على أخذ الفداء من أسرى بدر بقوله : ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾[3] وكما في معاتبته ﷺ بقوله تعالى : ﴿ وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِىٓ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ ﴾[4] إلى آخر ما قصّه اللّه في ذلك في كتابه العزيز[5] .

الاجتهاد في عصر الرسول لأمته

هل يجوز الاجتهادُ لأمة النبي ﷺ في زمنه ؟ ثمة مذاهب خمسة في ذلك :

المذهب الأول : عدمُ الجواز مطلقًا . وهو قول الجبائي وابنه من المعتزلة .

ودليل ذلك أن الاجتهاد عرضةٌ للخطأ بلا شكٍّ ، والنص آمنٌ ، وسلوكُ السبيل المخوِّف مع القدرة على سلوك الآمن قبيحٌ عقلاً .

والجواب عن ذلك : بأنا لا نُسَلِّم أنه قادرٌ على تحصيل النص ، فإنه قد يُسْأل

---

(1) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 2 ص 369، 370) وحاشية التفتازاني (ج 2 ص 292) . ونهاية السول (ج 4 ص 536، 537) والتقرير والتحبير (ج 3 ص 296) .

(2) سورة (التوبة) الآية (43) .

(3) سورة (الأنفال) الآية (67).

(4) سورة (الأحزاب) الآية (37).

(5) إرشاد الفحول ص (256) .

عن الواقعة ولم يرد فيها شيءٌ ، بل يؤمر فيها بالاجتهاد .

المذهب الثاني : يجوز للغائبين من القضاة والولاة دون غيرهم . فالغائب عن حضرة النبي ﷺ يجوز له الاجتهادُ دون الحاضر . وهو قول الغزالي ، وهو منقولٌ عن أكثر الفقهاء والمتكلمين ، ومال إليه إمامُ الحرمين[1] واستدل هؤلاء بقصة معاذ بن جبل حين ولَّاه رسولُ اللّه ﷺ قاضيًا باليمن وقال له : «بم تقضي » الحديث .

المذهب الثالث : الجواز بإذنٍ خاصٍّ من الرسول ﷺ . أي أنه يجوز للحاضر في مجلس النبي ﷺ أن يجتهد إذا أمَرَه بذلك ، وذلك كما وقع منه ﷺ في تحكيم سعد بن معاذ في بني قريظة حين حاصرهم رسولُ اللّه ﷺ ونزلوا على حكم سعد بن معاذ ، فحَكَم بقتلهم وسَبْي ذراريهم ، فقال (عليه الصلاة والسلام) : «لقد حَكَمْتَ بحكم اللّه» وفي لفظ البخاري قال : «قضيت بحكم اللّه »[2] .

وإذا لم يأمره النبي ﷺ لم يَجُزْ له الاجتهادُ ، إلا أن يجتهد ويُعْلِمَ به النبيَّ ﷺ فيقرِّره عليه ، كما وقع من أبي بكر الصديق (رضي اللّه عنه) في سَلَب القتيل . وهو حديث أبي قتادة الأنصاري قال : خرجنا مع رسول اللّه ﷺ إلى حنين ... فذكر قصتَه في قَتْلِه رجلاً من المشركين وهو يطلب سَلَبَه وأن رسول اللّه ﷺ قال : «مَنْ قَتَل قتيلاً فله سَلَبُه»[3] وقوله : فقمت فقلت : من يشهد ثم جلست ، ثم قال مثل ذلك الثانية ، فقمت فقلت : من يشهد لي ؟ ثم قال الثالثة مثله ، فقمت فقال رسول اللّه ﷺ : «مالك يا أبا قتادة ؟ » فقصصت عليه القصة فقال رجل من القوم : صدق يا رسول اللّه ، وسلبُ ذلك القتيل عندي فأرضه عني . فقال أبو بكر جوابًا لهذا القائل : لاها اللّه (قسم) إذًا لا يَعْمِدُ إلى أسدٍ من أُسْد اللّه يقاتل عن اللّه ورسوله

---

(1) شرح البدخشي (ج 3 ص 270) نهاية السول (ج 4 ص 538) وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 2 ص 3) والتقرير والتحبير (ج 3 ص 301) .

(2) رواه البخاري في صحيحه برقم (3804) ومسلم برقم (1768)، وانظر سيرة ابن هشام (ج 3 ص 251).

(3) رواه أبو داود عن قتادة (ج 3 ص 70) .

فيعطيك سلبه ، فقال (عليه الصلاة والسلام) : «صدق»[1] فقرره النبي ﷺ[2] .

المذهب الرابع : التوقف عن القول بالوقوع مطلقًا . واستدل القائل بذلك بأنه لم يَدُلَّ دليلٌ على وقوعه ، وما يُنْقَل من الآحاد لا يكفي في المسألة العلمية فيجب التوقُّف . وهو قول الجبائي . وقيل : الوقف بحضرة النبي ﷺ وليس من غاب عنه ، وهو مذهب عبد الجبار ، ونقله الرازي عن الأكثرين ومال إلى اختياره[3] .

المذهب الخامس : الجواز مطلقًا . سواء في حضرة النبي ﷺ وفي غيبته ، وكذا وقوعه، وهو قول الأكثرين .

واحتجوا على جواز الاجتهاد وعلى وقوعه في عصر النبوة بأمرين :

الأمر الأول : وهو تحكيم سعد بن معاذ في بني قريظة ، فقد حكَّمه النبيُّ ﷺ منهم فحكم بقتلهم وسَبْيِ ذراريهم . فقال (عليه الصلاة والسلام) : «لقد حكمت فيهم بحكم اللّه من فوق سَبعة أرقعة»[4] .

واستدلوا أيضًا بحديث قتادة ، فقد قتل رجلاً من المشركين فراح يَطْلُبُ سلبَه . فقال رجل : سلبُ ذلك القتيل عندي ، فطلب من النبي ﷺ أن يُرْضِيَه . فقال أبو بكر : لاها اللّه إذًا لا يَعْمِدُ إلى أسَدٍ من أُسْد اللّه يقاتل عن اللّه ورسوله فيعطك سلبه . وصوَّبه رسول اللّه ﷺ وقال : «صدق» أي في الحكم .

وقوله : لاها اللّه ، معناه : لا واللّه . كأنه قال : ذا قسمي . والمراد بأَسَد اللّه أبو قتادة . والخطابُ في (يعطيك) للرجل الذي عنده السلب ويطلب من النبي ﷺ إرضاءَ أبي قتادة من ذلك السلب[5] .

---

(1) رواه أبو داود عن قتادة (ج 3 ص 70) .

(2) نهاية السول (ج 4 ص 539) وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 2 ص 375، 376) والتقرير والتحبير (ج 3 ص 301) .

(3) شرح البدخشي ومعه شرح الإسنوي (ج 3 ص 271) والتقرير والتحبير (ج 3 ص 302) .

(4) انظر سيرة ابن هشام (ج 3 ص 549) .

(3) شرح البدخشي ومعه شرح الإسنوي (ج 3 ص 271) ونهاية السول (ج 4 ص 539) وحاشية التفتازاني (ج 2 ص 293) وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 2 ص 375) والتقرير والتحبير (ج 3 ص 302) .

الأمر الثاني : قوله تعالى : ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ ﴾[1] ومشاورةُ النبي ﷺ لصحابته والاستماعُ إلى رأيهم إقرارٌ منه ؛ لجواز الاجتهاد منهم في حضرته فضلاً عن غيابهم عنه .

وأجيب عن هذا : بأنه كان في الحروب ومصالحِ الدنيا وليس في أحكام الشرع [2] .

هل يجوزُ الخطأُ على النبي في اجتهاده ؟

ثمة قولان للعلماء في هذه المسألة :

القول الأول : جواز الخطأ عليه بشرط أن لا يُقَرَّ عليه . وهو مذهب الأكثرين ، فقد اختاره الآمدي ونقله عن أكثر الحنفية والشافعية والحنابلة ، وبه قال أصحاب الحديث .

فقد ذهب هؤلاء إلى جواز الخطأ على النبي ﷺ لكن لا يُقَرَّرُ عليه ، أي أنه (عليه الصلاة والسلام) قد يخطئ ولكن يُنَبَّه على الخطأ سريعًا[3] .

قال السرخسي في ذلك : أما ما يشبه الوحيَ في حقِّ رسول الله ﷺ فهو استنباط الأحكام من النصوص بالرأي والاجتهاد ، فإنما يكون من رسول الله بهذا الطريق ، فهو بمنزلة الثابت بالوحي ؛ لقيام الدليل على أنه يكون ثوابًا لا محالة ، فإنه كان لا يُقَرُّ على الخطأ ، فكان ذلك منه حُجَّةً قاطعة[4] .

واحتج القائلون بذلك بعِدَّةِ أدلة :

منها : قوله تعالى : ﴿ عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ ﴾[5] وهو يدل على وقوع

---

(1) سورة (آل عمران) الآية (159) .
(2) شرح البدخشي ومعه شرح الإسنوي (ج 2 ص 272) ونهاية السول (ج 4 ص 546) .
(3) نهاية السول (ج 4 ص 532، 533) وشرح البدخشي (ج 3 ص 267، 268) وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 2 ص 372) .
(4) أصول السرخسي (ج 2 ص 90، 91) .
(5) سورة (التوبة) الآية (43) .

الخطأ منه بالإذن لهم في التخلف عن غزوة تبوك ، فعاتبه على ذلك لكنه عفا عنه ونبّهه فلم يُقَرِّرْه على الخطأ .

ومنها : قوله تعالى في حق أسارى بدر : ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي ٱلْأَرْضِ ﴾ إلى قوله تعالى : ﴿ لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾[1] أي لولا حكمُ اللّه سَبَقَ في اللوح المحفوظ ، وهو أن لا يُعَاقِبَ أحدًا بالخطأ في الاجتهاد ، لأصابكم عذابٌ عظيم بسبب أخذكم الفديةَ وتَرْكِكم القتل . فقال النبي (عليه الصلاة والسلام) : «لو نزل بنا عذابٌ لما نجا إلا عمر»[2] .

وهذا دليل واضح على خطئه في الاجتهاد لكن نُبِّه إليه سريعًا ، وذلك بعد أن شاور النبيُّ ﷺ أصحابَه في أُسَارَى بدر ، فرأى أبو بكر (رضي اللّه عنه) أَخْذَ الفدية منهم ، ورأى عمر (رضي اللّه عنه) ضَرْبَ أعناقهم ، واستصوب (عليه الصلاة والسلام) رأي أبي بكر واختاره ، فنزلت الآية[3] .

ومنها : قوله ﷺ : «إنكم تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ فلعلَّ بعضَكم أَلْحَنُ بِحُجَّته من بعض ، فأقض له على نحو ما أَسْمَعُ ، فمن قَضَيْتُ له بِشيء من حق أخيه ، فلا يأخذ منه شيئًا ؛ فإنما أَقْطَعُ له قطعةً من النار»[4] .

وهو يفيد جوازَ الخطأ عليه ﷺ ، لكنه لا يُقَرَّرُ عليه بل يُنَبَّه إليه .

القول الثاني : عدم جواز الخطأ عليه في اجتهاده . وهو قول طائفة فيهم الروافض ، واختاره صاحبُ جمع الجوامع ، واستدل عليه بأن النبي ﷺ واجبُ الاتباع فلو أخطأ لوجب علينا اتباعُه ، فيلزم الأمرُ باتباع الخطأ ، وهو باطل . أي أن الشكَّ في الإصابة يُخِلُّ بمقصود البعثة ، فإن المقصود منه أن يُصدِّقوه فيما بلَّغ

---

(1) سورة (الأنفال) الآية (67) .

(2) انظر تفسير ابن كثير (ج 2 ص 324) والحديث رواه الترمذي في سننه كتاب تفسير القرآن برقم (3084) .

(3) نهاية السول (ج 4 ص 532، 533) وشرح البدخشي (ج 3 ص 268) وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 2 ص 373) والتقرير والتحبير (ج 3 ص 296) .

(4) رواه مسلم عن أم سلمة (ج 5 ص 129) .

ويعملوا به .

وَرُدَّ هذا القولُ بأن الإخلالَ مطلقًا ممنوعٌ ، وإنما يكون الإخلال لو كان الشكُّ في الرسالة ، وليس كذلك . وقال في شرح البدخشي في احتجاج المانعين : وهذا ضعيف لأن الخصم يمنع أن يقرَّ على الخطأ حتى يمضي زمانٌ يمكن اتباعُه فيه ، ويوجب التنبيهَ عليه قبل ذلك فلا يُتَصَوَّر وجوبُ اتباعه فيه[1] .

هل يجوز خُلُوُّ العصر عن المجتهدين ؟

ثمة قولان للعلماء في هذه المسألة ، نسوقهما مع بيان الدليل :

القول الأول : جواز خُلُوِّ الزمان عن مجتهد . وهو المختار عند أكثر العلماء ، وفيهم الآمدي وابن الحاجب[2] .

واستدلوا على ذلك بأنه لا موجبَ لمنع الجواز ، فالأصل عدمُ موجب المنع . أي الأصل خلوُّ الزمان عن المجتهد ، وليس من شيء يوجب مَنْعَ ذلك ، وقد دلَّ على الخلو قولُه ﷺ : «إن الله لا يَقْبِضُ العلمَ انتزاعًا ينتزعه من العباد ، لكن يقبض العلمَ بِقَبْضِ العلماء ، حتى إذا لم يَبْقَ عالِمٌ اتخذ الناسُ رؤساءَ جُهَّالاً فأَفْتَوْا بغير علم فَضَلُّوا وأَضَلُّوا»[3] .

وهذا يدل على عدم بقاء عالِمٍ ، في الأرض في زمان ، على أن موضعَ النزاع إنما هو فيما قبل أشراط الساعة ، من خروج الدجال ويأجوج ومأجوج ودابة الأرض وطلوع الشمس من المغرب ، فالخلو بعد ظهور أشراط الساعة مجمعٌ عليه . وأما

(1) شرح البدخشي (ج 3 ص 268) والتقرير والتحبير (ج 3 ص 296، 297) ونهاية السول (ج 4 ص 532 533) وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 2 ص 373) .

(2) حاشية التفتازاني (ج 2 ص 307، 308) ونهاية السول (ج 4 ص 613) وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 2 ص 399) والتقرير والتحبير (ج 3 ص 339) .

(3) رواه أحمد ومسلم والبخاري والترمذي وابن ماجه عن ابن عمرو، وانظر الجامع الصغير للسيوطي (ج1 ص 280) .

عيسى (عليه السلام) فهو وإن كان يَدْخُلُ في الدين المحمدي لكن التحقيقَ أنه يُفْتي بإلهامٍ إلهي لا يأتيه الباطلُ من بين يديه ولا من خلفه ، والنزاع أيضًا في المجتهد المطلق سواء كان مجتهدًا في مذهب أو مجتهدًا بالمذهب وهو المراد إذا أطلق ، وذلك لخلو الزمان عن المجتهد المطلق قطعًا ، كما صرَّح به الإمام الغزالي والقفال والرافعي [1] .

القول الثاني : منع خلو الزمان عن مجتهد . وهو قول الحنابلة وبعض الشافعية .

واستدلوا على ذلك من وجهين :

الوجه الأول : قوله ﷺ : «لا تزال طائفةٌ من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمرُ اللّه» [2] فقد صرَّح بذلك بعدم الخلو إلى يوم القيامة وأشراطها ، من ظهور طائفة على الحق في عصر يستلزم وجود العلم والاجتهاد فيه ؛ لأن القيامَ بالحق لا يمكن إلا بالعلم فيكون المجتهدُ موجودًا في كلِّ عصر ، وهو المطلوب .

والجواب عن ذلك : بأن هذا الحديثَ يَدُلُّ على عدم الخلو ، أما عدم الجواز فلا ، وبعبارة أخرى فإن غاية ما لزم من هذا الحديث هو عدمُ وقوع النفي ، لكنه لا يدل على نفي الجواز له .

وقال المجيزون : إذا سلمنا فدليلنا أظهرُ ؛ لأن فيه نَفْيَ العالِم صريحًا ، وهو يستلزم نَفْيَ المجتهد ، وأما الظهور على الحق فإن دلَّ على اعتقاد الحق ، فلا يدل على العلم وعلى الاجتهاد ، ولو سلمنا فإنه يتعارض دليلان من السنة ويبقى الأول وهو أن الأصلَ عدمُ المانع سالمًا عن المعارض .

الوجه الثاني : أن الاجتهاد فرضُ كفايةٍ في كلِّ عصر ؛ لأن الحوادثَ غيرُ

(1) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 2 ص 399) والتقرير والتحبير (ج 3 ص 339) .
(2) رواه الحاكم في المستدرك . انظر الجامع الصغير للسيوطي (ج 2 ص 734) .

غيرُ متناهية ، فلا يكفي تقليدُ الميت ؛ لأنه لم يُبيِّنْ حكمَ الحادثة التي حدثت بعده ، فلو خلا عصرٌ عنه اجتمعوا على الباطل ، وهو باطلٌ بالشرع .

وأجيب عن ذلك : بأن الاجتهادَ فرضُ كفايةٍ ليس دائمًا بل إذا كان ممكنًا مقدرًا ، وإذا فُرِضَ الخلوُّ بموت العلماء لم يكن ممكنًا مقدورًا[1] .

حكـم الاجتهـاد

هل كلُّ مجتهدٍ مصيبٌ ؟ اختلف العلماء في هذه المسألة ، ولهم في ذلك تفصيل ؛ وجملة الكلام في ذلك في قسمين هما : العقليات ، والشرعيات . ونعرض لكل منهما في هذا البيان :

القسم الأول : العقليات . وهي على أنواع :

النوع الأول : ما يكون الغلط فيه مانعًا من معرفة اللّه ورسوله . وذلك كإثبات العلم بالصانع والتوحيد ، فهذه الحق فيها واحدٌ ، فمن أصابه أصاب الحقَّ ، ومن أخطأه فهو كافر .

النوع الثاني : مثل مسألة الرؤية ، وخَلْق القرآن ، وخروج الموحدين من النار ، وما يشبه ذلك . فالحقُّ فيها واحدٌ ، فمن أصابه فقد أصاب ، ومن أخطأه فقيل : يكفر . ومن القائلين بذلك الشافعي ، ومن أصحابه من حمل على ظاهره ، ومنهم من حمله على كفران النعم .

النوع الثالث : إذا لم تكن المسألةُ دينيةً ، كما في تركُّب الأجسام من جملة أجزاء ونحو ذلك ، فليس المخطئ فيها بآثم ، ولا المصيبُ فيها بمأجور[2] .

قال في فواتح الرحموت على مسلم الثبوت في هذا الشأن : المصيب من

---

(1) حاشية التفتازاني (ج 2 ص 308) وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 2 ص 400) والتقرير والتحبير (ج 3 ص 339) .

(2) إرشاد الفحول ص (259) ونهاية السول (ج 4 ص 557) وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 2 ص 376) . والتقرير والتحبير (ج 3 ص 303) .

المجتهدين - أي الباذلين جهدَهم في العقليات - واحدٌ ، وإلا اجتمع النقصان ؛ لكون كلٍّ من القِدَم والحدوث مثلاً مطابقًا للواقع ، والمخطئ فيها - أي في العقليات - إن كان نافيًا لِمِلَّةِ الإسلام فكافرٌ ، وآثمٌ على اختلاف في شرائطه من بلوغ الدعوة عند الأشعرية ، ومُضِيِّ مدة التأمل والتمييز عند أكثر الماتريدية . وإن لم يكن نافيًا لملة الإسلام كخلق القرآن - أي القول به - ونفي الرؤية والميزان وأمثال ذلك فآثم لا كافر ، ومن أجْلِ أنه عند مشايخنا غيرُ كافر أوَّلُوا ما رُوِي عن الإمام الشافعي (رضي اللّه عنه)بمثل ما روي عن الإمام أبي حنيفة (رضي اللّه عنه) من تكفير قائله بكفران النعمة ، حيث أتى على المنعم ما ليس هو أهْلَه[1] .

وقال التفتازاني في شرحه لقول ابن الحاجب في ذلك : أقول قد اختلف : أكلُّ مجتهدٍ مصيبٌ أم لا؟ وحكم العقليات والشرعيات في ذلك مختلفٌ فجعلهما مسألتين ، وتكلم أولاً في العقليات وذكر الإجماع على النفي[2] ، بل المصيبُ من المتخالفين واحدٌ ، والآخر مخطىءٌ ، وإن من كان نافيًا لملة الإسلام كلِّها أو بعضها فهو مخطىءٌ آثم كافر ، سواء اجتهد أو لم يجتهد ، خلافًا للجاحظ فإنه قال : لا إثْمَ على المجتهد مع أنه مخطىءٌ ، ويجري عليه في الدنيا أحكامُ الكفار ، بخلاف المعاند فإنه آثمٌ . وإليه ذهب العنبري .

واحتج في نفي ما ذهب إليه الجاحظ والعنبري بإجماع المسلمين على قتْلِ الكفار وقتالهم ، على أنهم من أهل النار يدعونهم بذلك إلى النجاة ، ولا يُفَرِّقون بين معاندٍ ومجتهد ، بل يقطعون بأنهم لا يعاندون الحقَّ بعد ظهوره لهم بل يعتقدون دينهم الباطل عن نظر واجتهاد .

واحتج الجاحظ بالظواهر نحو قوله تعالى : ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰٓ أَبْصَـٰرِهِمْ غِشَـٰوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾[3] .

(1) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 2 ص 376) .
(2) أي : الإجماع على أن النافي ملةَ الإسلام مخطىءٌ آثمٌ كافر ، اجتهد أو لم يجتهد .
(3) سورة البقرة الآية (5) .

والجواب : بأن ذلك لا يفيد قطعًا لجواز التخصيص بغير المجتهد منهم[1] .

القسم الثاني : الشرعيات . فقد ذهب الجمهور ، ومنهم الأشعري والقاضي أبو بكر الباقلاني ، وبعض المعتزلة إلى أن المسائل الشرعية تنقسم قسمين :

الأول : ما كان منها قطعيًا معلومًا بالضرورة أنه من الدين . كوجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وتحريم الزنا والخمر ، فليس كلُّ مجتهدٍ فيها بمصيبٍ ، بل الحقُّ فيها واحدٌ ، فالموافق له مصيبٌ ، والمخطئ غير معذور وكفَّره جماعةٌ ؛ لمخالفته للضروري .

وإن كان فيها دليلٌ قاطع وليست من الضروريات الشرعية فقيل : إن قصَّر فهو مخطئٌ آثم ، وإن لم يُقصِّر فهو مخطئٌ غير آثم[2] .

قال في فواتح الرحموت على مسلم الثبوت في جملة ذلك : والشرعيات القطعيات كذلك - أي مثل العقليات - فمنكرُ الضروريات الدينية منها ، كالأركان الأربعة التي بني عليها الإسلام : الصلاة والزكاة والصوم والحج ، وحجية القرآن ونحوهما - كافرٌ آثم ، ومنكرُ النظريات منها ، كحجية الإجماع وخبر الواحد - وعدُّوا منها حجية القياس أيضًا - آثمٌ فقط غيرُ كافر . والمراد بالقطع : المعنى الذي لا يحتمل النقيضَ ، ولو احتمالاً بعيدًا ولو غير ناشئ عن الدليل .

وقال أبو مسلم الجاحظ (المعتزلي) : لا إِثْمَ على المجتهد المخطئ الباذل جُهْدَه في طلب الحق أصلاً ؛ وإن جرى في الدنيا حكمُ الكفر ؛ لنفيه ملةَ الإسلام ، بخلاف الكافر المعاند الذي يعلم الحقيقة ثم ينكر عنادًا ، كاليهود وكفار قريش ، وكذا من لم يجتهد لمعرفة الحق[3] .

---

(1) حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (ج2 ص294) .

(2) إرشاد الفحول ص (260) وانظر فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 2 ص 376) .

(3) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 2 ص 376، 377) ونهاية السول (ج 4 ص 557) .

ثانيًا : المسائل الشرعية التي لا قاطع فيها (الظنيات) ، أو هي المعلومة ظنًّا بالمعنى الأعمّ - أي فيه احتمالُ الخلاف ، ولو بعيدًا غير ناشئ عن دليل - فلا إثم على المخطئ فيها إذا اجتهد الجهدَ فأدّى رأيُه إلى الاحتمال البعيد ، فأوّل النصَّ إلى ذلك الاحتمال[1] .

قال الشوكاني في ذلك : اختلفوا في ذلك اختلافًا طويلاً ، واختلف النقلُ عنهم في ذلك اختلافًا كثيرًا ، فذهب جمعٌ جَمٌّ إلى أن كلَّ قولٍ من أقوال المجتهدين فيها حقٌّ ، وأن كلَّ واحدٍ منهم مصيبٌ ، وحكاه الماوردي عن الأكثرين . قال الماوردي : وهو قول أبي الحسن الأشعري والمعتزلة[2] .

وذهب الأئمة أبو حنيفة ومالك والشافعي وأكثر الفقهاء إلى أن الحقَّ إنما هو في أحد الأقوال ولم يتعينّ لنا ، وهو عند الله متعينٌ لاستحالة أن يكون الواحدُ في الزمان الواحد في الشخص الواحد حلالاً حرامًا ، وقد كان الصحابةُ (رضي الله عنهم) يُخَطِّئ بعضهُم بعضًا ويعترض بعضهُم على بعض ، ولو كان اجتهادُ كلِّ مجتهدٍ حقًّا لم يكن للتخطئة وجهٌ[3] .

وبعد اتفاقهم على أن الحقَّ واحدٌ ، فهل كلُّ مجتهد مصيب أم لا ؟ .

فقد ذهب مالك والشافعي وغيرُهما إلى أن المصيبَ منهم واحدٌ وإن لم يتعين ، وأنَّ جميعهم مخطئٌ إلا ذلك الواحد .

وقال جماعة منهم أبو يوسف : إن كلَّ مجتهد مصيبٌ وإنْ كان الحقُّ مع واحد . واختلف النقلُ عن أبي حنيفة ، فنُقِل عنه أنه قال في بعض المسائل بمثل قول مالك والشافعي ، وهو أن المصيب واحد ، وذكر في بعضها كقول أبي يوسف[4] .

---

(1) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 2 ص 379) .

(2) إرشاد الفحول ص (261) .

(3) إرشاد الفحول ص (261) وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 2 ص 380) .

(4) إرشاد الفحول ص (261) وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 2 ص 380، 381) والتقرير والتحبير (ج 3 ص 306) . ونهاية السول (ج 4 ص 560، 561) .

والصحيح : أن الحقَّ إنما هو في أحد الأقوال ، أي أن الحق واحدٌ . وهو قول الجمهور ، فيهم الأئمة الأربعة ، وعبر عنه الإمام أبو حنيفة (رحمه اللّه) فقال : كلُّ مجتهدٍ مصيبٌ والحقُّ عند اللّه واحدٌ . يعني : مصيبٌ في بَذْلِ وُسْعه حتى يُؤْجَرَ عليه ، والحَقُّ عند اللّه واحدٌ قد يصيبه وقد لا يصيبه[1] .

ويُسْتدل على صحة هذا المذهب بحديث الرسول ﷺ : «إن الحاكم إذا اجتهد فأصاب فله أجران ، وإن اجتهد فأخطأ فله أجرٌ»[2] .

فهذا الحديث يدل على أن الحق واحدٌ ، وأن بعض المجتهدين يوافقه فيقال له : مصيب ، ويستحق أجرين ، وبعض المجتهدين يخالفه ويقال له : مخطئ ، واستحقاقه الأجر لا يستلزم كونه مصيبًا ، واسم الخطأ عليه لا يستلزم أن لا يكون له أجرٌ . فمن قال : كلُّ مجتهد مصيبٌ ، وَجَعَلَ الحقَّ متعددًا بتعدد المجتهدين ، فقد اخطأ ؛ فإن النبي ﷺ جعل المجتهدين قسمين : أحدهما : مصيب ، والآخر : مخطئ ، ولو كان كلُّ واحد ، منهم مصيبًا ما كان لهذا التقسيم معنًى[3] .

القولان للمجتهد في المسألة

لا يجوز أن يكون لمجتهدٍ في مسألة قولان متناقضان في وقت واحد بالنسبة إلى شخص واحد ؛ لأن دليلهما إن تعادلا من كل وجه ولم يمكن الجمعُ ولا الترجيح ، وجب التوقُّفُ ، وإن أمكن الجمعُ بينهما وجب عليه المصيرُ إلى الصورة الجامعة بينهما ، وإن ترجَّح أحدهما على الآخر تعيَّن عليه الأخذ به .

---

(1) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 2 ص 381) .

(2) إرشاد الفحول ص (261) وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 2 ص 381) والتقرير والتحبير (ج 3 ص 306) . وحاشية التفتازاني (ج 2 ص 294) والحديث رواه البخاري في صحيحه برقم (7352) ومسلم (1716) وأبو داود (3574) ، (2314) .

(3) إرشاد الفحول ص (263) وحاشية التفتازاني (ج 2 ص 295) والتقرير والتحبير (ج 2 ص 335) وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 2 ص 395) .

وعلى هذا يمتنع أن يكون للمجتهد الواحد قولان متناقضان في وقت واحد ، أما في وقتين فيجوز ؛ وذلك لجواز تغيُّرِ الاجتهاد الأول وظهورِ ما هو أولى بالأخذ مما كان مأخوذًا به ، وأما في وقت واحد بالنسبة إلى شخصين فيجوز ، على القول بالتخيير عند تعادل الأمارتين ، ولا يجوز على القول بالوقف .

فإذا كان لمجتهد قولان مُرَتَّبان - أي في وقت بعد وقت - فالظاهرُ أن الأخيرَ رجوعٌ عن الأول أوْجَبَه تغيُّرُ اجتهاده . وكذلك إذا كان القولان في مسألتين متناظرتين - أي إذا كان إحدى المسألتين نظير الأخرى - وحَكَم في إحداهما بالثبوت وفي الأخرى بالانتفاء مع عدم ظهور الفرق ، لم يصح ذلك إلا في وقتين ، وكان القول الثاني رجوعًا عن الأول . ومثال ذلك ما لو اشتبه طعامٌ طاهرٌ بطعام متنجِّس ، فجُوِّزَ الاجتهادُ في أخذ أحدهما ، ولم يُجَوَّزْ ذلك فيما إذا اشتبه ثوبٌ طاهر بثوب نجس ، بخلاف ما إذا ظهر الفرق كما لو لم يُجَوَّز الاجتهادُ عند اشتباه ماءٍ ببول ونحو ذلك ، فما ليس الأصلُ في كليهما الطهارة فإنه لا يكون رجوعًا[1] .

ولو أفتى المجتهد مرةً بما أدَّى إليه اجتهادهُ ، ثم سئل ثانيًا عن تلك الحادثة ، فإما أن يكون ذاكرًا لطريق الاجتهاد الأول أو لا يكون ذاكرًا ، فإن كان ذاكرًا جاز له الفتوى به ، وإن نَسِيَه فإنه يلزمه أن يستأنف الاجتهادَ ، فإن أدَّاه اجتهادُه إلى خلاف فتواه في الأول أفتى بما أدَّى إليه اجتهادُه ثانيًا ، وإن أدَّى إلى موافقة ما قد أفتى به أولاً . وإن لم يستأنف الاجتهادَ لم يَجُزْ له الفتوى[2] .

قال الرازي : إذا حكم المجتهد باجتهاده فليس له أن يَنْقُضَه إذا تغير اجتهادُه وترجَّح له ما يخالف الاجتهادَ الأول ؛ لأن ذلك يؤدي إلى عدم استقرار الأحكام الشرعية .

---

(1) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 2 ص 395) .
(2) إرشاد الفحول ص (263) وانظر التقرير والتحبير (ج 2 ص 335) .

وهكذا ليس له أن يَنْقض باجتهاده ما حَكم به حاكم آخر باجتهاده ؛ لأنه يؤدِّي إلى ذلك ويتسلسل وتَفُوتُ مصلحةُ نَصْبِ الحكام - وهي فَصْلُ الخصومات - ما لم يكن ما حكم به الحاكمُ الأول مخالفًا لدليل قطعي ؛ فإن كان مخالفًا للدليل القاطع نَقَضَه اتفاقًا .

وإذا حكم المجتهد بما يخالف اجتهادَه فحكمُه باطلٌ ؛ لأنه متعبد بما أدّى إليه اجتهادُه ، وليس له أن يقول بما يخالفه ، ولا يَحِلُّ له أن يُقلِّد مجتهدًا آخر فيما يخالف اجتهادَه ، بل يحرم عليه التقليدُ مطلقًا إذا كان قد اجتهد في المسألة فأدَّاه اجتهادُه إلى حكم ، وأما قبل أن يجتهد فالحقُّ أنه لا يجوز له تقليدُ مجتهدٍ آخر مطلقًا. وقيل : يجوز له تقليدُ مَنْ هو أعلمُ منه ، وقيل : يجوز له أن يُقَلِّد مجتهدًا من مجتهدي الصحابة [1] .

---

(1) إرشاد الفحول ص (264) وانظر التقرير والتحبير (ج2 ص 335) وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 2 ص 395) .

التقلـيد

التقليد - في اللغة -: مأخوذ من القِلاَدة التي في العنق . ومنه التقليد في الدين ، وتقليد الولاة الأعمال ، وتقليد البَدَنة : أن يُعَلَّق في عنقها شيءٌ ليُعْلم أنها هدي [1] .

وحدُّه في الاصطلاح : العملُ بقول الغير من غير حُجَّة . هكذا حدَّه صاحب مسلم الثبوت .

فهو متعلِّق بالعمل ، والمراد بالحُجَّة : حجة من الحُجَجِ الأربع ، وإلا فقول المجتهد هو دليلُ المقلِّد وحجته . وذلك كأخذ العامي من المجتهد ، وأخذ المجتهد من مثله ، وبذلك فإن الرجوع إلى النبي ﷺ أو إلى الإجماع ليس من التقليد ؛ لأنه رجوعٌ إلى الدليل ، وكذا رجوع العامي إلى المفتي ، والقاضي إلى العُدُول ليس هذا الرجوعُ نفسُه تقليدًا ؛ وذلك لإيجاب النص ذلك عليهما (العامي والقاضي) ، فهو عملٌ بحجة وليس بقول الغير فقط [2] .

وحده ابن الحاجب بأنه : العملُ بقول غيرك من غير حجة ، وليس الرجوع إلى الرسول وإلى الإجماع ، والعامي إلى المفتي ، والقاضي إلى العدول بتقليدٍ لقيام الحجة ، ولا مشاحَّةً في التسمية .

أما المفتي فهو المجتهدُ من حيث يجيب السؤال ، فهو أخصُّ منه ، أما المستفتي فهو خلافه . وقد يجتمعان (المفتي والمستفتي) في شخصٍ واحد بناءً على التجزيئ في الاجتهاد فيكون في بعض المسائل مجتهدًا مفتيًا ، وفي بعضها مستفتيًا لتعدد الجهات .

---

(1) مختار الصحاح ص (548) .

(2) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 2 ص 400) والتقرير والتحبير (ج 3 ص 340) .

والمستفتى فيه يعني : المسائل الاجتهادية ، ولا استفتاءَ في المسائل العقلية على القول الصحيح ؛ لوجوب العلم بها بالنظر والاستدلال[1] .

التقليدُ في العقليات

اختلفوا في جواز التقليد في العقليات من مسائل الأصول ، كوجود اللّه تعالى ، وما يجوز له وَيَجِبُ ويمتنع من الصفات . فقد ذهَب الجمهور إلى أنه لا يجوز ، وقد حُكِيَ مثل ذلك عن جميع المتكلمين وطائفة من الفقهاء ، وقال إمام الحرمين : لم يقل بالتقليد في الأصول إلا الحنابلة . وقيل : لا يخالف في ذلك إلا أهل الظاهر[2] .

واستدل الجمهور على ذلك بإجماع الأمة على وجوب معرفة اللّه عز وجل ، وأن ذلك لا يحصل بالتقليد ؛ لأن المقلِّدَ ليس معه إلا الأخذُ بقول من يُقلِّده ، ولا يدري أهو صواب أم خطأ؟ فلو إعتقد مِن غير معرفةٍ بالدليل فقد اختلفوا فيه ، وقال أكثر الأئمة : إنه مؤمنٌ من أهل الشفاعة ، وإن فَسَق بترك الاستدلال . وقد قال بذلك أئمة الحديث ، وقال الأشعري وجمهور المعتزلة : لا يكون مؤمنًا حتى يخرج فيها عن جملة المقلدين .

ومما لا ريب فيه أن مثل هَذَا القول موضعُ نظرٍ فضلاً عن كونه مثيرًا للاستغراب ؛ لما فيه من جناية على جمهور هذه الأمة المرحومة ، وتكليفٍ لهم بما ليس في وُسْعهم ، وهو بالنسبة إليهم لا يُطاق ، ولقد كان في الرعيل الأول من أصحاب رسول اللّه ﷺ من لم يبلغ درجةَ الاجتهاد لكنهم بلغوا القمةَ السامقة في درجات الإيمان والتُّقى ، ولم يكلفهم النبيُّ ﷺ - وهو بين أظهرهم - بمعرفة ذلك ، ولا أخرجهم عن دائرة الإيمان بتقصيرهم عن بلوغ ذلك بأدلته العلمية .

---

(1) حاشية التفتازاني (ج 2 ص 305) وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 2 ص 401) والتقرير والتحبير (ج 3 ص 341) .

(2) إرشاد الفحول ص (266) وحاشية التفتازاني (ج 2 ص 305) وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 2 ص 401) .

وقد ذهب قوم من كَتَبَةِ الحديث إلى أنَّ طلبَ الدليل فيما يتعلَّق بالتوحيد غيرُ واجبٍ ، وإنما الغرضُ هو الرجوع إلى قول الله ورسوله ، ويَرَوْنَ الشروعَ في موجبات العقول كفرًا ، وأن الاستدلال والنظرَ ليس هو المقصودَ نفسه ، وإنما هو طريقٌ إلى حصول العلم حتى يصير بحيث لا يتردد ، فمن حصل له هذا الاعتمادُ الذي لا شكَّ فيه من غير دلالة قاطعة ، فقد صار مؤمنًا وزال عنه كُلْفَةُ طلب الأدلة ، ومن أحسن اللّهُ إليه وأنعم عليه بالاعتقاد الصافي من الشبهة والشكوك ، فقد أنعم عليه بأكملِ أنواع النِّعَم وأجَلِّها حين لم يَكِلْهِ إلى النظر والاستدلال ، لاسيما العوام ؛ فإن كثيرًا منهم تَجِدُه في صيانة اعتقاده أكثرَ ممن يُشاهِدُ ذلك بالأدلة[1] .

قال الشوكاني في هذا المعنى : ومَنْ أمْعَنَ النظرَ في أحوال العوامِّ وجد إيمانَها صحيحًا ، فإن كثيرًا منهم نجد الإيمان في صدره كالجبال الرواسي ، ونجد بعض المتعلقين بعلم الكلام المشتغلين به الخائضين في معقولاته التي يتخبط فيها أهلُها - لا يزال ينقص إيمانه ، وتنتقص منه عروةٌ عروة ، فإن أدركته الألطافُ الربانية نجا وإلا هَلَك ؛ ولهذا تمنَّى كثيرٌ من الخائضين في هذه العلوم المتبحرين في أنواعها في آخر أمره - أن يكون على دِين العجائز[2] .

قال في نهاية السول في ذلك : والحاصل أن السوادَ الأعظم من العلماء على أن التقليدَ في العقائد غيرُ كافٍ في الإيمان الذي به ينجو من الخلود في النار ... وبالجملة : فأدلةُ الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر واضحةٌ ، يستوي في معرفتها العقلاءُ بلا فرق بين الخواص والعوام ، لا عُذْرَ لعاقل في جهلها ، فمَنْ ترك النظرَ وأهمله بعد كونه عاقلاً فهو كافر جاهل جهلاً بسيطًا ، ومن نظر ولم يصل إلى الحق الذي أمر اللّهُ بالوصول إليه من طريق النظر والاستدلال - وهو الإيمان بما تقدم - بل وصل إلى غيره ، كان كافرًا وجاهلاً جهلاً مركَّبًا[3] .

---

(1) إرشاد الفحول ص (266) وانظر التقرير والتحبير (ج 3 ص343) وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 2 ص 401) .

(2) إرشاد الفحول ص (266) .

(3) نهاية السول (ج 4 ص 606).

وذهب آخرون إلى جواز التقليد في العقليات المتعلقة بالاعتقاد ، وأنه يحرم النظرُ والبحثُ فيها . وقد حكي ذلك عن العنبري ، وعزى هذا القول أيضًا إلى قوم من أهل الحديث وأهل الظاهر .

ووجه قولهم في المسألة : أنه لو كان النظرُ واجبًا لكانت الصحابة أولى به ، ولو وقع منهم النظرُ في العقليات والأصول لنقِلَ إلينا مثلما نُقل نظرُهم في الاجتهاديات والفروع ، فلما لم يُنْقَل ذلك عنهم عُلم أنه لم يقع .

والجواب عن ذلك : أنَّا نُسَلِّم أن الصحابة أولى ، وقد نظروا ، وإلا لزم نسبتُهم إلى أنهم كانوا جاهلين بالله وبصفاته ، وذلك باطلٌ بالإجماع ، أما قولهم : لو كان لنُقِل إلينا . فإنه يجاب عن ذلك بأنه إنما لم يُنْقَل عنهم ذلك ؛ لوضوح الأمر عندهم وعدمِ الحاجة إلى إكثار النظر والبحث على ما هو موجودٌ في زماننا ، من عدم مشاهدة الوحي ، وصفاء الأذهان ، مع كثرة الشُّبَه التي تحدث حينًا فحينًا [1] .

واحتجوا من وجه آخر وهو : أنه لو كان النظرُ واجبًا لألْزَمَ الصحابةُ العوامَّ بذلك ، واللازم باطلٌ ؛ فإنا نعلم أن أكثرَ عوامِّ العرب لم يكونوا عالِمين بالأدلة الكلامية ، وأن الأعرابي الجِلْفَ إنما يُحْكَمْ بإسلامه بمجرّد الكلمَتَيْنْ .

والجواب عن ذلك : أنهم ألزموهم وكانوا يعلمون من العوامِّ أنهم عالمون بالدليل ، بحيث يوجب الطمأنينة ويحصل بأيْسَرِ نظرٍ وهم يعلمون منهم العلم به .

وبعبارة أخرى فإن الصحابة كانوا مُسْتَغْنِينَ عن الإكثار والاشتغال بالبحث ، بصفاء الأذهان ومشاهدة الوحي ، ولا نُسَلِّم عدمَ أمرهم لمن تَبِعَهم ، فإنه ليس المرادُ بالنظر ههنا تحريرَ الأدلة على قواعد المنطقِ ، بل المرادُ ما يفيد الطمأنينةَ للقلب بحيث يصير أطوعَ لحصول العلم كما قال الأعرابي : البعْرةُ تَدُلُّ على البعير ، وأثرُ الأقدام على المسير ، فسماءٌ ذاتُ أبراجٍ ، وأرضٌ ذات فِجَاج ، أما يدلان على

(1) حاشية التفتازاني (ج 2 ص 305، 306).

اللطيف الخبير . وحاصل الجواب منعُ عدم نظرهم بالكلية ومنعُ عدم أمْرِهم ، فإن المرادَ بالنظر قَدْرُ ما يطمئن به القلبُ بحصول التصديق ، وهو كان حاصلاً لهم كما يشهد به قصة الأعرابي[1]

وذهبت طائفة أخرى إلى أن التقليدَ هنا واجبٌ ، وأن النظرَ والبحثَ فيها (العقليات) حرامٌ .

وحُجَّتهم أن النظر في العقليات مَظِنَّةُ الوقوع في الشُّبه والضلال ؛ لاختلاف الأذهان والأنظار ، بخلاف التقليد فإنه طريقٌ آمنٌ ، فوجب احتياطًا ، ولوجوب الاحتراز عن مَظِنَّة الضلال إجماعًا .

والجواب عن ذلك أن ما ذُكِرَ يُوجِبُ أن يُحَرِّمَ النظرُ على المقلَّد أيضًا ؛ لأنه مظنتُهما (الشبه والضلال) ، فتقليدُه فيما يحتملهما أجدرُ بأن يُحرم[2] .

التقليد في الشرعيات

والمراد بالشرعيات : المسائل الشرعية الفرعية ، فهل يجوز التقليدُ فيها أم لا يجوز ؟ ثمة أقوال ثلاثة للعلماء في ذلك :

القول الأول : عدم الجواز مطلقًا . وهو قول أكثر أهل العلم ، قال القرافي : مذهب مالك وجمهور العلماء وجوبُ الاجتهاد . وإبطالُ التقليد ، وادَّعى ابن حزم الإجماعَ على النهي عن التقليد ، قال : ونُقِل عن مالك أنه قال : أنا بشرٌ أُخْطِئُ وأُصِيبُ ، فانظروا في رأيي فما وافق الكتابَ والسنة فَخُذوا به ، وما لم يوافق فاتْركوه . وقد روى المزني عن الشافعي أنه لم يَزَلْ يَنْهَى عن تقليده وتقليدِ غيره .

وقال ابن حزم : مالكٌ ينهى عن التقليد ، وكذلك الشافعي وأبو حنيفة ،

---

(1) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 2 ص 402) .

(2) حاشية التفتازاني (ج 2 ص 306) وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 2 ص 402) .

وبهذا يتبين أن المنعَ من التقليد إن لم يكن إجماعًا ، فهو مذهب الجمهور[1] .

القول الثاني : الجواز مطلقًا ، ويَحْرُمُ النظرُ . وهو قول مرجوحٌ لا يستند إلى دليل . قال الشوكاني : وهؤلاء لم يَقْنَعُوا بما هم فيه من الجهل حتى أوجبوه على أنفسهم وعلى غيرهم ، فإن التقليدَ جهلٌ وليس بعلم[2] .

القول الثالث : التفصيل . وهو أنه يجب على العامي ويَحْرُم على المجتهد . قال بهذا كثيرٌ من أتباع الأئمة الأربعة ، ولا يخفى أنه إنما يُعْتبر في الخلاف أقوالُ المجتهدين ، أما هؤلاء فهم أتباعهم ، فهم بذلك مقلّدون وليسوا ممن يُعْتبر خلافُه ، لا سيما وأن أئمتهم الأربعة يمنعونهم من تقليدهم وتقليد غيرهم ، وبذلك تعسّفوا – كما قال الشوكاني – فحملوا كلامَ أئمتهم هؤلاء على أنهم أرادُوا المجتهدين من الناس لا المقلّدين .

على أن القائلين بجواز التقليد في الشرعيات . وبوجوبه لم يأتُوا بحجة على ذلك ، أما نحن فلم نؤمر بردِّ شرائع اللّه سبحانه إلى آراء الرجال بل أُمِرْنا بما قاله سبحانه : ﴿ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾[3] أي كتاب اللّه وسنة رسوله ، وكان النبيُّ ﷺ يأمر مَنْ يُرْسِله من أصحابه بأن يحكم بكتاب اللّه ، فإن لم يَجِدْ فبسنة رسول اللّه ، فإن لم يجد فبما يظهر له من الرأي ، كما في حديث معاذ .

أما ما ذكروه من استبعاد أن يفهم المُقَصِّرُون نصوصَ الشرع ، وجعلوا ذلك مُسَوِّغًا للتقليد ، فليس الأمر مثلما ذكروه ، فهنا واسطةٌ بين الاجتهاد والتقليد ، وهي سؤال الجاهل للعالم عن الشرع فيما يعرض له وليس عن رأيه أو اجتهاده المحض ، وقد ذمَّ اللّه تعالى المقلّدين في كتابه العزيز في كثير من الآيات ، كقوله تعالى : ﴿ قَالُوٓاْ إِنَّا وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٖ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهۡتَدُونَ ﴾[4] وقوله تعالى : ﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلۡمَسِيحَ ٱبۡنَ

---

(1) إرشاد الفحول ص (267) .

(2) إرشاد الفحول ص (267) .

(3) سورة (النساء) الآية (59) .

(4) سورة (الزخرف) الآية (22) .

مَرْيَمَ ﴾[1] وقوله تعالى : ﴿ إِنَّآ أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠ ﴾[2] إلى غير ذلك من الآيات الدالة على ذمِّ التقليد[3] .

على أن القولَ بمنع التقليد مطلقًا والتشنيعَ على القائلين به بمثل هذا الذي ذكره الشوكاني ، ينبغي حملُه على الأخذ بمجرد الرأي ، وليس بالرواية أو التمسك بمحض الاجتهاد من غير حجة ، أو هو الرأي البَحْت والاجتهاد المحض . قال الشوكاني : فمن قال : إن رأْيَ المجتهدِ يُجوِّز لغيره التمسكَ به ، ويُسوِّغ له أن يعمل به فيما كلَّفه اللّه ، فقد جعل هذا المجتهدَ صاحبَ شرعٍ ، ولم يجعل اللّهُ ذلك لأحد من هذه الأمة بعد نبينا ﷺ[4] .

وذلك يفضي إلى القول بأن غيرَ المجتهد يلزمه التقليدُ وإن كان عالمًا ، أي أنه يستوضح عن حكم الشرع في المسألة من الفقيه المجتهد . وعلى هذا مَنْ لم يبلغ درجةَ الاجتهاد فإنه يلزمه التقليدُ ، سواء كان عاميًّا أو عالمًا بطَرَفٍ صالح من علوم الاجتهاد ، ودليل ذلك قوله تعالى : ﴿ فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾[5] وهو عام في جميع من لا يعلم العلم ، فإن عِلَّةَ الأمر بالسؤال هو الجهلُ ، والأمر المقيَّد بالعلة يتكرَّرُ بتكررها (العلة) ، فهذا غيرُ عالم بالمسألة فيجب عليه السؤالُ فيها .

واحتجوا أيضًا بأن العلماء ما زالوا يستفتون فيُفْتُون ، ويُتَّبعون من غير إبداء المستند ، وقد شاع ذلك وذاع من غير نكيرٍ فكان إجماعًا[6] .

---

(1) سورة (التوبة) الآية (31) .
(2) سورة (الأحزاب) الآية (67) .
(3) إرشاد الفحول ص (268) .
(4) إرشاد الفحول ص (269) .
(5) سورة (النحل) الآية (43) .
(6) حاشية التفتازاني (ج 2 ص 306) وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 2 ص 403) والتقرير والتحبير (ج 3 ص 351) .

هل لمن التزم مذهبًا معيّنا أن يُقلّد غيرَه ؟

لو التزم مذهبًا معينًا ، أي عهد من عند نفسه أن يكون على هذا المذهب ، كمذهب أبي حنيفة أو غيره ، دون أن يكون هذا الالتزامُ بمعرفة دليلِ كلِّ مسألة ، وهو مع ذلك يَظُنُّ أن دليلَ مذهبه راجحٌ على دلائل المذاهب الأخرى المعلومة ، ويكون العهدُ من نفسه أن هذا المذهب مفضَّلٌ على غيره من المذاهب ، فهل يلزمه الاستمرارُ على هذا المذهب أم لا ؟

ثمة أقوال ثلاثة في هذه المسألة ، نعرض لها في هذا البيان :

القول الأول :

وجوب الاستمرار وتحريمُ الانتقال من مذهب إلى آخر . حتى شدَّد بعض المتأخرين المتكلفين وقالوا : الحنفيُّ إذا صار شافعيًا لا يُعذَّر . وهذا تشريع من عند أنفسهم .

واحتجوا لوجوب الاستمرار بأن الالتزام لا يخلو عن اعتقاد غلبةِ الحقِّيَّة فيه فلا يجوز تركُه .

وأجيب عن ذلك : بأن هذا الاعتقادَ لم يَنْشَأ عن دليلٍ شرعي ، بل هو هَوَسٌ من هوسات المعتقد ، ولا يجب الاستمرارُ على هوسه .

القول الثاني :

عدم وجوب الاستمرار ، وبذلك يصح الانتقالُ من مذهب إلى غيره ، وهذا هو الصحيح الذي ينبغي اعتقادُه والاستمساكُ به ، شريطةَ أن لا يكون الانتقالُ من أجل التَّلَهِّي ، فإن التلهي حرامٌ قطعًا ، سواء كان في التمذهب أو في غيره ؛ فإنه ليس الواجبُ إلا ما أوجبه اللّه تعالى ، وهو لم يوجب على أحد أن يتمذهبَ بمذهبِ رجلٍ من الأئمة ؛ لأن إيجابَه تشريعُ شرعٍ جديد .

ومما يحتج به على صحة هذا المعنى أن اختلاف العلماء رحمةٌ بالنص ، وهو أيضًا ترفيهٌ في حق العباد ، فلو لزم العملُ بمذهب معيَّنٍ كان هذا نقمةً وشدة ، وليس رحمةً وترفيهًا .

القول الثالث :

أنَّ مَنِ التزم مذهبًا فهو كَمَنْ لم يلتزم ، إن عمل بحكمِ تقليدِ المجتهد فلا يرجع عما قلَّده فيه ، وفي غيره يُقَلِّد مَنْ شاء . وهو قول السبكي من الشافعية ، وقال : هو الأعدل .

وقال الكمال بن الهمام في التحرير : هو الغالبُ على الظن ؛ لعدم ما يوجبه . أي لعدم ما يوجب اتباعه فيما لم يَعْمَل به شرعًا ، بل إن الدليلَ الشرعيَّ اقتضى العملَ بقول المجتهد وتقليدَه فيه فيما احتاج إليه وهو قوله تعالى : ﴿ فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾[1] والسؤال إنما يتحقَّق عند طلب حكم الحادثة المعينة .

ويتخرج عن ذلك – أي عن عدم وجوب الاستمرار على مذهب – جوازُ اتباع المقلِّد رُخَصَ المذاهب ، أي أن يأخذ من كلٍّ منها ما هو الأهونُ فيما يقع من المسائل ، ولا يمنع من ذلك مانعٌ شرعيٌّ ؛ إذ للإنسان أن يَسْلُكَ الأخفَّ عليه إذ كان له إليه سبيلٌ بأن لم يظهر من الشرع المنعُ والتحريم ، وبأن لم يكن عَمِل فيه بآخر ، وهذا مبنيٌّ على منع الانتقال عما عمل به ولو مرة ، وكان النبي ﷺ يحب ما خفف على أمته . لكن لابد أن لا يكون اتباعُ الرُّخصِ من أجل التلهي ، وذلك كعمل حنفيٍّ بالشطرنج على رأي الشافعي ؛ قصدًا إلى اللهو ، وكشافعي شَرِبَ المُثَلَّثَ[2] للتلهي به ، ولعل هذا حرامٌ إجماعًا ؛ لأن التلهي حرامٌ بالنصوص القاطعة .

---

(1) سورة (النحل) الآية (43).

(2) المثلث من الشراب : الذي طُبِخ حتى ذهب ثلثاه منه .انظر مختار الصحاح ص (85) .

أما كون الإنسان يتبع ما هو أخفُّ على نفسه من قول مجتهد مُسَوَّغٍ له الاجتهادُ ، لا غضاضةَ فيه وليس في الشرع ما يَذُمُّه عليه .

وما نقل عن ابن عبد البر من أنه لا يجوز للعاصي تتبُّعُ الرخص إجماعًا ، رُدَّ دعوى الإجماع لا تصح ؛ فإن في تفسيق المتتبع للرخص عن أحمد روايتين ، فلا إجماع إذن ، ولعل رواية التفسيق إنما هو فيما إذا قَصَد التلهي فقط .

وقيّد القرافي جوازَ تقليد غيره بأن لا يترتَّبَ على تقليد غيره ما يجتمع على بطلانه كلاهما (المذهبان المقلَّدان) فَمَنْ قلَّد الشافِعِي في عدم فرضية الدَّلْكِ للأعضاء المغسولة في الوضوء والغسل ، وقلَّد مالكًا في عدم نَقْضِ اللمس بلا شهوة للوضوء ، فتوضأ ولمس بلا شهوة وصلَّى ، فإن كان الوضوءُ بِدَلْكٍ صحَّت صلاتُه عند مالك ، وإن كان بغير دَلْكٍ بطلت صلاتُه عندهما (مالك والشافعي) .

وعلى تقرير جواز الأخذ بكل مذهبٍ ، فإنه يلزم احتمالُ الوقوع في خلاف المجمع عليه ، فإنه ربما يكون المجموعُ الذي عَمِل به مما لم يَقُلْ به أحدٌ فيكون باطلاً إجماعًا ، وذلك كمن تزوَّج بلا صَداقٍ ، للاتباع لقول الإمامين أبي حنيفة والشافعي (رحمهما اللّه تعالى) ، وبلا شهودٍ ؛ اتباعًا لقول الإمام مالك ، وبلا وليٍّ على قول الإمام أبي حنيفة ، فهذا النكاحُ باطلٌ اتفاقًا ، أما عند الحنفية فلانتفاء الشهود ، وأما عند غيرهم فلانتفاء الوليّ[1] .

تقليد العالم للعالم

الأمة تنقسم قسمين : علماء ، وعامة . فأما العالم ، وهو الذي كملت له شروطُ الاجتهاد ، فإنه لا يجوز له أن يُقَلِّد مَنْ هو مثلُه في العلم ، ولا مَنْ هو (المقلِّد) فوقه ، سواء خاف فواتَ الحادثة أو لم يَخَفْ . وهو قول أكثر العلماء ، وإليه ذهب القاضي أبو بكر وبعض الشافعية ، وهو الأشبه بمذهب مالك ؛ وبذلك اتفق العلماء على أن المجتهد في مسألةٍ إذا أدَّاه اجتهادُه إلى حكم فيها ، فلا يجوز له تقليدُ غيره من المجتهدين[2] .

---

(1) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 2 ص 406) والتقرير والتحبير (ج 3 ص 351، 352) . ونهاية السول (ج 4 ص 617) وما بعدها .

(2) إحكام الفصول للباجي ص (635) .

وذهب بعض الحنفية إلى أنه يجوز للعالم أن يُقلِّد عالمًا ، وهو قول أحمد بن حنبل وإسحق بن راهويه . وقال الشافعي في القديم ، والجبائي من المعتزلة : يجوز للعالم تقليد الصحابة فقط . وذهب ابن سريج من الشافعية إلى أنه لا يجوز للعالم أن يُقَلِّد عالمًا إلا أن يخاف فواتَ الحادثة ، فإن خاف الفواتَ جاز له أن يُقلِّد عالمًا غَيْرَه ، أما العامي فإن فَرْضَه تقليدُ العلماء[1].

تقليد المفضول

يجوز تقليدُ المفضول من أهل الاجتهاد مع وجود الأفضل منهم في العلم ، وهو قول أكثر العلماء ، واحتجوا لذلك من وجهين :

أحدهما : قوله تعالى : ﴿ فَسْئَلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾[2] وهذا عام للمفضول والأفضل .

وثانيهما : القطعُ في عصر الصحابة بإفتاء كلِّ صحابيٍّ مفضول ، فكان هذا إجماعًا منهم على الجواز ، وعُرِف ذلك بالتواتر والتجربة والتكرار ، فقد علم بالتجربة أن المستفتين كانوا يستفتون من المفضول ولا يتوقَّفون على علم الموافقة فعُلِمَ بذلك أنه يجوز عند الصحابة إفتاءُ المفضول مع وجود الفاضل ، وكذا استفتاؤه .

وثمة قول بالمنع ، وهو أنه لا يجوز تقليد المفضول ، بل يجب على المقلِّد أن ينظر في أيِّهم أرجحُ ، ثم يجب اتباعُه[3] .

(1) إحكام الفصول ص (635، 636) والإحكام للآمدي (ج 4 ص 275) والتبصرة في أصول الفقه ص (403) .

وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 2 ص 392، 393) .

(2) سورة (النحل) الآية (43).

(3) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 2 ص 404، 405) .

تقليد الميت

اختلفوا في تقليد الميت ، وثمة قولان في ذلك :

أحدهما : الجواز . ودليله الوقوع ، وهو تقليدُ الميت من غير نكير ، وقد شاع ذلك وذاع حتى صار قطعيًا ، فكان إجماعًا .

ثانيهما : عدم الجواز . وهو قول الرازي ، إذ ذهب إلى أنه لا يجوز الأخذُ بقول ميتٍ ، لأنه لا قول للميت ، بدليل أن الإجماع لا ينعقد مع خلافه حيًّا وينعقد مع موته ، وهذا يدل على أنه لم يَبْقَ له قولٌ بعد موته[1].

وأجيب عن ذلك : بأنه منقوضٌ بالخبر لجواز انعقاد الإجماع بخلافه ، ورُدَّ هذا الجواب بأنه لا نقض فإن الخبرَ قابلٌ للنسخ ، فيحتمل أن يكون منسوخًا في الواقع ولم يُحْفَظْ ناسِخُهُ فيمكن أن ينعقد على خلافه الإجماعُ ، أو يكون الخبرُ ضعيفًا غيرَ ثابتٍ من رسول الله ﷺ . وأما إذا ثبت قطعًا وعُلِمَ بقاءُ حكمه ، التزم عدم جواز انعقاد الإجماع على خلافه[2] .

منع العوامِّ من تقليد أعيان الصحابة

قال المحققون الأصوليون : يُمْنَع العوامُّ من تقليد أعيان الصحابة (رضوان الله عليهم) .

ووجه ذلك أن أقوال الصحابة قد يحتاج في استخراج الحكمُ منها إلى تنقير[3] كما في السنة ، وهذا لا يقدر عليه العوامُّ ، بل يجب عليهم اتباعُ العلماء الذين تعمَّقوا والذين أوردوا أبوابًا لكل مسألة على حِدَة ، فهذَّبوا مسألةَ كلِّ بابٍ ، ونقَّحوا كل مسألة عن غيرها ، وجمعوا بينهما بجامعٍ وفرَّقوا بفارق وعللوا – أي

(1) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 2 ص 407) .

(2) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 2 ص 407) .

(3) التنقير : معناه : البحث والتفتيش والاختيار ، والتنقير عن الأمر : البحثُ عنه ، ورجل نقَّار : مُنَقِّرٌ عن الأمور والأخبار . انظر لسان العرب المحيط لابن منظور؛ إعداد وتصنيف يوسف خياط (جـ 3 ص 702) وترتيب القاموس المحيط للأستاذ الطاهر أحمد الزاوي (ج 4 ص 424) .

أوردوا لكل مسألة علةً – وفصلوا تفصيلاً .

وبذلك فإنه يجب على العوام تقليدُ مَنْ تصدى لعلم الفقهِ ، وليس لأعيان الصحابة الذين قولهم مجمل ، وعلى هذا ابتنى ابنُ الصلاح مَنْعَ تقليدِ غير الأئمة الأربعة وهم : الإمامَ أبو حنيفة ، والإمام مالك ، والإمام الشافعي ، والإمام أحمدَ (رحمهم اللّه تعالى) وجزاهم عنا أحسن الجزاء .

ورُدَّ ذلك بانعقاد الإجماع على أن مَنْ أسلم فله أن يُقلِّد مَنْ شاء من العلماء من غير حَجْرٍ ، وكذلك أجمع الصحابةُ على أن من استفتى أبا بكر وعمر أميري المؤمنين ، فله أن يستفتي أبا هريرة ومعاذ بن جبل وغيرهما ويعمل بقولهم من غير نكير . فقد بطل بهذين الإجماعين القولُ بإجماع المحققين على منع العوام من تقليد أعيان الصحابة .

وفي ذكر التبويب خَلَلٌ ، فإنه لا دَخْلَ للتبويب في التقليد ، وكذا التفصيلُ فإن المقلِّدَ إن فَهِمَ مرادَ الصحابي عَمِلَ ، وإلا سأل عن مجتهد آخر ، وبهذا يبطل قولُ ابن الصلاح أيضًا . وثمة خللٌ آخر في قول ابن الصلاح ، فإن المجتهدين الآخرين أيضًا قد بَذَلُوا جهدَهم مثلَ بَذْلِ الأئمة الأربعة ، وإنكارُ هذا مكابرة[1] .

وبذلك قد تم هذا الكتابُ بعون اللّه وتوفيقه وفضله ، وذلك في صبيحة الرابع والعشرين من ربيع الأول عام 1412هـ الموافق للثاني من تشرين الأول لعام 1991.
أسأل اللّه جلَّت قدرته أن يجعله متقبلاً ، وأن ينفع به أمةَ الإسلام ، وأن يجزينا به من الغفران والرحمة والثواب ما ننجو به يوم التناد ، إنه سميع مجيب .

والحمد للّه رب العالمين .

* * *

(1) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ج 2 ص 407) .

مراجـع الكـتاب

أولاً : كتب تفسير القرآن وعلومه .

- الإتقان في علوم القرآن للسيوطي .
- البرهان في علوم القرآن للزركشي .
- أحكام القرآن لابن العربي .
- أحكام القرآن للجصاص .
- أسباب النزول للنيسابوري .
- تفسير ابن كثير .
- تفسير البيضاوي .
- تفسير القرطبي .
- فتح القدير للشوكاني .
- الكشاف للزمخشري .
- مناهل العرفان للزرقاني .

ثانيا : كتب الحديث وعلومه .

- الباعث الحثيث لابن كثير .
- التاج الجامع للأصول للشيخ منصور علي ناصف .
- الترغيب والترهيب للمنذري .
- الجامع للأصول لابن الأثير .
- الجامع الصغير للسيوطي .
- سبل السلام للصنعاني .
- سنن أبي داود .

- سنن ابن ماجة .
- سنن الترمذي .
- السنن الكبرى للبيهقي .
- صحيح البخاري .
- صحيح مسلم .
- مسند الإمام أحمد .
- مسند الإمام أبي حنيفة .
- مقدمة ابن الصلاح .
- الموطأ للإمام مالك .
- نيل الأوطار للشوكاني .

ثالثًا : كتب أصول الفقه .

- الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي .
- الإحكام في أصول الأحكام للآمدي .
- الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم .
- إحكام الفصول في أحكام الأصول للباجي .
- الرسالة للإمام الشافعي .
- إرشاد الفحول في علم الأصول للشوكاني .
- أصول السرخسي .
- أصول الفقه للشيخ محمد أبي زهرة .
- أصول الفقه للشيخ محمد الخضري .
- أصول الفقه الإسلامي . زكي الدين شعبان .
- أصول الفقه للشيخ عبد الوهاب خلاف .

- أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير .
- بحوث في الأدلة المختلف فيها عند الأصوليين . دكتور محمد السعيد عبد ربه .
- التبصرة في أصول الفقه للفيروزابادي .
- التقرير والتحبير لابن أمير الحاج .
- التحرير في علم أصول الفقه للكمال بن الهمام .
- أعلام الموقعين لابن القيم الجوزية .
- تيسير التحرير لأمير باد شاه على كتاب التحرير لابن همام .
- تخريج الفروع على الأصول للزنجاني .
- حاشية العطار على جمع الجوامع لابن السبكي .
- حاشية التفتازاني على مختصر ابن الحاجب .
- سلم الوصول إلى علم الأصول . تأليف عمر عبد اللّه .
- شرح المنار وحواشيه من علم الأصول للشيخ عز الدين عبد اللطيف .
- على متن المنار لأبي البركات حافظ الدين النسفي .
- شرح تنقيح الفصول للقرافي .
- شرح التلويح على التوضيح لابن عمر التفتازاني .
- شرح الإسنوي على المنهاج .
- شرح البدخشي على المنهاج .
- شرح المحلي على جمع الجوامع ومعه حاشية البناني .
- فواتح الرحموت . للأنصاري .
- كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ، لأبي البركات حافظ

الدين النسفي .
- المحصول في علم الأصول للرازي .
- المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل للشيخ عبد القادر بن بدران .
- المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري .
- المنخول للغزالي .
- نهاية السول شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للإسنوي .
- الموافقات للشاطبي .
- الوسيط في أصول الفقه للدكتور وهبة الزحيلي .

رابعًا : كتب في الفقه وقواعده .

- الأحكام السلطانية للماوردي .
- الأشباه والنظائر لابن نجيم .
- الأشباه والنظائر للسيوطي .
- الأم للشافعي .
- بدائع الصنائع للكاساني .
- بداية المجتهد ونهاية المقصد لابن رشد .
- حاشية الشرقاوي .
- مجلة الأحكام الشرعية .
- المجموع للنووي شرح المهذب .
- مغني المحتاج للشيخ محمد الخطيب الشربيني .
- المغني لابن قدامة .

خامسًا : معاجم اللغة .

- تاج العروس للزبيدي .
- القاموس المحيط للفيروزابادي .
- لسان العرب لابن منظور .
- مختار الصحاح للرازي .
- المصباح المنير للفيومي .
- المعجم الوسيط . نخبة من العلماء .

سادسًا :كتب أخرى .

- سيرة ابن هشام .
- مقدمة ابن خلدون .

* * *



فهرس محتويات المجلد الثاني

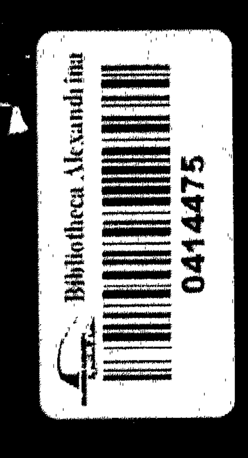
رقم الإيداع
2003/19594
الترقيم الدولي I.S.B.N
977 342 154 6






Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)




Bibliotheca Alexandrina
0414475